

وَحْدَةُ الْوَجْهِ وَالْعَقْلِيَّةُ

تأليف

عبد الجبار الوائلي

منشورات

مكتبة النهضة ببغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم

على نشره

وَحْدَةُ الْوَجُودِ وَالْعَقْلِيَّةِ

تأليف
عبد الجبار الوائلي

منشورات
مكتبة النهضة بغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم
على نشره

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة الارشاد - بغداد

١٩٦٤/٥/١

اجد في هذه النظرية نوعاً من
الطرافة ، والعمق في التفكير

الدكتور ياسين خليل
مدرس المنطق والفلسفة في
كلية الآداب

الفهرست

الصفحة

المقدمة ٩

الفصل الاول ١١

اثبات العقل وتعريفه

(١) الاساس السيكولوجي لفلسفتي المعرفة والوجود (٢) آراء الفلاسفة في العقل (٣) الملكات العقلية وجوهرية العقل (٤) ضرورة الافكار للملكة الحافظة •

الفصل الثاني ٢٢

مصادر العواطف والغرائز

(١) اختلاف العلماء بتعريف العواطف والغرائز (٢) اصالة العقل وتبعية العواطف والغرائز (٣) تبعية الغرائز لعواطفها (٤) العادات الموروثة (٥) مصادر العواطف والغرائز (٦) سبب عقول الحيوانات (٧) مصدر الذكاء وخصوبة الخيال •

الفصل الثالث ٣٩

علاقة العقل بالعواطف والأفكار

(١) ضرورة الافكار لوجود العقل وعواطفه (٢) الافكار ووحدتها مع العقل والعواطف (٣) وحدة العقل والعواطف واشترائهما بافكار واحدة (٤) الفرق بين الشعور واللاشعور (٥) عقلية الأفكار (٦) الاستقلال النسبي للعواطف ومقابلتها للعقل (٧) الفرق الجوهرية بين العقل والعواطف (٨) تكافؤ العقل والعواطف وازدواج الشخصية (٩) تطور العقل ومستقبل الأخلاق (١٠) العواطف هي النفس المقابلة للعقل (١١) الفرق بين الروح والحياة من جهة والانا والذات من جهة ثانية •

الفصل الرابع

دفاع عن الميافيزيقا

- (١) الميافيزيقا ضرورة عقلية (٢) عدم كفاية الحواس للمعرفة
- (٣) عدم استحالة الميافيزيقا (٤) اساليب البحث •

الفصل الخامس

٦٦

البدهيّات العقلية والكليات

- (١) البدهيّات العقلية عند الفلاسفة (٢) البدهيّات الرياضية أستنتاجات تجريدية (٣) الفرق بين الاستنتاج التجريدي والاستنتاج التجريبي
- (٤) السببية أستنتاج تجريدي (٥) البدهيّات الاخلاقية ، مصالح بيولوجية
- (٦) الكليات العقلية افكار مركبة محايدة •

الفصل السادس

٧٦

العقل والواقع

- (١) المواضيع الواقعية مصدر الافكار العقلية (٢) تعطيل الحواس وقطع تيار الواقع (٣) معارضة بركلي المثالي (٤) معارضة برجسون الحيوي
- (٥) الاختلاف الواضح بين افكار العقل ومواضيع الواقع •

الفصل السابع

٨٣

الظواهر واسباب الأخطاء الحسيّة

- (١) الشك واختلاف الأحساسات (٢) وحدة الحواس وملكة الادراك
- (٣) الاسباب السبعة لأخطاء الحواس (٤) الظواهر العقلية الواقعية
- الخالصة (٦) معارضة النقديين والمثاليين (٧) الشيء في ذاته •

الفصل الثامن

١٠١

مبدأ العقل وعقلية المادة

- (١) معارضة التفسير المادي للحياة (٢) أبسط الأحياء والملكات العقلية
- (٣) ضرورة الأفكار السابقة على الوجود الذاتي لأبسط الأحياء (٤) عقلية
- المادة (٥) رد المذهب الاتيني (٦) حل اهم مفارقات زينون الأيلي (٧) افكار أبسط الذريرات •

الفصل التاسع

العقول الجزئية والعقل العام

- (١) يقظة الذيريات وتطورها (٢) تعاون ذيريات الذرة تحت رئاسة
 ايقظها (٣) ردّ المذهب المادي (٤) تعاون خلايا الجسم تحت رئاسة اولها
 وارقاها (٥) عقل الحي ارقى ذيرياته في اولى خلاياه (٦) اتصال الذيريرة
 العقلية الرئيسية في الواقع (٧) تفسير الاتصال التلثائي (٨) وحدة اجزاء
 الكون العقلية في عقل عام (٩) وحدة اجزاء الكون العقلية بقوانينه •

الفصل العاشر

علاقة العقل بالدماغ

- (١) العقل والدماغ (٢) الفرق بين العباقرة والعوام (٣) بطلان القول
 بالعلاقة بين قوة العقل وكبر الدماغ (٤) استحالة انطباع الأفكار بخلايا
 الدماغ (٥) الجنون والدماغ (٦) وساطة الدماغ بين العقل والجسم •

الفصل الحادي عشر

مصادر العقول وموروثاتها

- (١) اقوال الفلاسفة في النفس (٢) رد نظرية لينتز في النفس
 (٣) ذيريات الآباء الثانوية وعقول الأبناء (٤) الطبائع الموروثة وتكاثر
 البويضة الملقحة (٥) تكامل جسم المولود لا شعوريا بالطبائع الموروثة
 (٦) سر تفاوت عقول الأشقاء واختلافهم جسيماً (٧) عقل المولود ذيرته
 الرئيسية •

الفصل الثاني عشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض

- (١) وحدة الوجود اللاذاتية (٢) وحدة الوجود الذاتية (٣) اهم
 افروق الجوهرية بين العقول الجزئية والعقل العام (٤) اقوال المتصوفة
 والقرآن في وحدة الوجود الذاتية (٥) افكار العقل العام والحقائق الواقعية
 (٦) مصدر تطور العقول الجزئية •

الفصل الثالث عشر صفات العقل العام

(١) العقل العام « ليس كمثل شئ » (٢) خلو العقل العام من العواطف والغرائز والحواس (٣) مفارقات ارسطو (٤) اثبات القرآن والمعتزلة لأرادة الله وعلمه (٥) ازالة العقل العام (٦) كمال العقل العام (٧) الغاية العامة (٨) الأفكار الأستنتاجية والأفكار الواقعية (٩) لانهاية افكار العقل العام (١٠) الأعداد والعلاقات اصطلاحات تعبيرية (١١) لانهاية الكون (١٢) الزمان والمكان من العلاقات الاصطلاحية التعبيرية (١٣) ملكات العقل العام والصفات الكونية (١٤) اعتراف بجهل بعض الأسرار •

الفصل الرابع عشر

١٧١

الأختيار والجبر والخير والشر

(١) الخير والشر وعدم تحديد طبيعة العقل (٢) حرية العقل وجبرية العواطف (٣) جبرية الحيوان والمجنون (٤) حياذ الأفكار ومعارضـة العواطف (٥) التدخل الجزئي للعقل العام في شؤون العقول الجزئية (٦) حرية وخيرية ارادة العقل العام (٧) الشر من الوسائل التهذيبية (٨) سر انتشاؤم (٩) ضرورة اشـر لتطور الأحياء •

الفصل الخامس عشر

١٨٣

اهــات المسائل الدينية

(١) توطئة (٢) خلود العقل (٣) تطور العقول المجردة (٤) المجال الواسع لعمل العقول المجردة (٥) الأجسام الشفافة للعقول المجردة (٦) خلو العقول المجردة من الأعصاب الحسية (٧) الأستشفاف والمصالح الجسدية (٨) التلبائي والعقول المجردة (٩) حقيقة الجنة والنار (١٠) تفاوت درجات العقول المجردة (١١) وجود الملائكة واعمالها (١٢) احصاء حسنات وسيئات العقول (١٣) علم الله (١٤) درجات العبادة (١٥) الوحي والنبوة (١٦) امكان المعجزات (١٧) فائدة العبادة (١٨) حقيقة الشيطان (١٩) حقيقة الوجدان (٢٠) ضرورة فلسفة الدين ووضعها في قمة الفلسفة العامة •

مقدمة

عند مطالعتي المهم من الكتب الفلسفية المختلفة الاتجاهات والنظريات، القديمة والحديثة ، عنت لي اراء كثيرة لمحت عليها مسحة الغرابة ، ان لم أقل الجدة وانطرافة . ورغم غرابتها أو جدتها فاني قانع بصوابها كل القناعة . وهذا ما حدى بي الى تسجيلها بهذا الكتاب .

وبعد تبويبها وتهذيبها وربط نتائجها بمقدماتها ونشر جميع فصولها في مجلة علمية واسعة الانتشار ، والاستفادة من مناقشة المناقشين وتعقيب المعقنين . بعد كل هذا وجدت فيها نظرية جديدة في الفلسفة يفسر بعضها بعضا ، وتلقي أضواء ساطعة على ألغاز ومعميات غارقة في بحور من الظلمات .

والواقع لم يصعب علي شيء من هذا الكتاب كصعوبة وضع هذه المقدمة . لانني أرى لزاما علي أن أنوه عن رأيي فيه بكل صراحة . ولكن حذري من اتهامي بالادعاء الفارغ هو الذي حال دور اتمام كتابة هذه المقدمة طيلة السنوات الاثني عشرة التي مرت على فراغي منه .

ولقد بدأت كتابي في تعريف العقل وملحقاته من عواطف وغرائز وأفكار ، لا خالص منه الى فلسفة المعرفة . وان فلسفة المعرفة ان لم يسبقها حل مشاكل فلسفة النفس تكون كالبناء بغير أساس . وبعد الانتهاء من فلسفتي النفس والمعرفة دخلنا حضيرة فلسفة الوجود ليقيني أننا لا نستطيع أن نعرف الوجود بالمعروف قبل معرفة العقل العارف .

وبعد الفراغ من فلسفة الوجود المعتمدة كل الاعتماد على فلسفتي

النفس والمعرفة ، لابد وأن نجد المتأفزيقا وقد فتحت أبوابها على مصرعيها
لتطلعنا على جل خفاياها وزواياها ، ومنها فلسفة الدين وبقية الفلسفات
الجزئية •

مع العلم انني اعتمدت على آرائني الخاصة أكثر من اعتمادي على
آراء الآخرين ، لا زهدا بها ، ولكن حرصا على عرض ما اقتنعت بصوابه من
رأي بكل صراحة وأمانة •

عبد الجبار محمود الوائلي

أعظمية

١٩٨٣/٩/٢٠

الفصل الاول

اثبات العقل وتعريفه

ان فلسفة المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود . لأننا كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف ، ومدى إمكاناته وصلاحيته لوضع احكامه ، ومبلغ صواب هذه الاحكام من خطئها ؟ حيث ان فلسفة المعرفة ، هي التي يحق لها دون سواها ، ان تقرر مثالية الوجود او واقعيته ، وتؤكد مذهب اشك او مذهب اليقين .

وعلى هذا نقول : ان من يبدأ فلسفته يبحث فلسفة الوجود قبل فلسفة المعرفة ، سوف لا يعرف الوجود ولا المعرفة ، ولا بد من أن ينحرف من حيث يدري او لا يدري الى مزائق اشك . « والنتيجة الهامة التي وصل اليها (كانت) من نقده لما بعد الطبيعة ، هي انه برهن على ان كل فلسفة ميتافيزيقية يجب ان يسبقها او لا تنظر في حدود قوتنا المدركة ،^(١) »

وان حلت مشاكل المعرفة والوجود ، فعدئذ تحل جميع الفلسفات الجزئية ، التي لازال الخلاف فيها على اشد بين الفلاسفة ، ولهذا « غلب على فلاسفة الالمان ، منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) الاعتقاد بان نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الاساس الذي يمكن ان تبنى عليه الفلسفة جميعها ، وهي وحدها المستوى الدقيق الذي

(١) ازغلد كوليه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : للدخل الى الفلسفة ص ٢٧

يمكن ان تقاس به النتائج التي تستنتج من العلوم الجزئية ، (١) .

وبما ان فلسفة المعرفة هي البحث في طبيعة العقل ، ومحاولة تكوين فكرة صحيحة عن خواصه وامكانياته ، وعن نوع اتصاله بالاشياء المدركة ، وعن مقدار مطابقة ما يدركه للشيء المدرك ، لهذا كله لابد من اعتماد المعرفة كل الاعتماد على فلسفة النفس . فتصبح المعرفة جزء من فلسفة النفس ، كما تكون حلقة وصل بين فلسفة النفس وبين فلسفة الوجود .

وعليه اذا اردنا الدخول في حضيرة الميتافيزيقا ، فعلى مقدما ولوج باب فلسفة النفس ، لنصل منها الى فلسفة المعرفة ، وعند ذلك نجدنا امام فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة وجها لوجه . اما الفلسفات الجزئية فنسراها هناك سافرة الوجه وبغير قناع ، « واذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي بها يحصل العلم ، اصبح البحث في المعرفة من غير شك فرعاً من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها الا وظائف سيكولوجية بحتة ، والواقع اننا كثيراً ما نسمع عن (سيكولوجيا) المعرفة ، اي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات ، وذلك كعمليات الاحساس والادراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما الى ذلك ، (٢) . وهذا هو الذي دعانا الى تقديم فلسفة النفس على سواها ، والى ان نعطيها اكبر قسط من اهتمامنا .

فلسفة النفس :

مع العلم ان فلسفة النفس امتداد لعلم النفس . حيث ان حدود علم النفس هي البحث في الحالات النفسية ، ومعرفة اسبابها وطرق

(١) ازفلد كولبه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٢

(٢) ازفلد كولبه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٣

مكافحة الضرر منها • اما ما عدا هذا ؛ كالبحت في اصل النفس وحيثتها وصفاتها ، ومصدر العقل وحيثته وصفاته ، وهل هما شيء واحد او شيان مختلفان ، فإنه من اختصاص فلسفة النفس •

وفلسفة النفس لا تبني نظرياتها الا على قاعدة علم النفس ، لانها امتداد له • ولهذا يجوز لفلسفة النفس ان تستعين بعلم النفس لحل مشاكلها • اما علم النفس فلا يجوز له ان يتجاوز حدوده للدخول في حضيرة الفلسفة ، لانه بحاجة الى آلات ومراقبي لم تكن متوفرة لديه • وان وجدها مع العمل بها فمندئذ ينتج فلسفة لا علما • ومن هذه الآلات التي يستعين بها الفيلسوف ؛ هي الدراسة العامة لمختلف العلوم والفنون على قدر ما تعينه على مهمته ، لا كدراسة المتخصصين بكل منها • مع الاطلاع الكافي على الفلسفات الرئيسية والفرعية قديمها وحديثها ، غنها وسمينها ، بالاضافة الى الاستعداد الفطري والرغبة الملحة • وهذا كله لا يتيسر لغير الفيلسوف • وان تيسر لاحد العلماء فهو فيلسوف بالاضافة الى انه عالم •

أما من يرتجل أحكامه ونظرياته ارتجالا بدون استعداد ولا مؤهلات ، فيدعي مثلا ان مصدر النفس او العقل عالم المادة او عالم الروح ، من دون ان يعرف ما يكفي عن المادة او الروح ، ومن دون ان يدعم احكامه هذه بالشواهد العلمية او الفلسفية الكثيرة ، فإنه لم يكن عالما ولا فيلسوفا •

فلسفة بركلي في الوجود :

يرى « بركلي » الفيلسوف الأنكليزي ؛ ان الاشياء التي ندرکہا لم تكن في حقيقتها أكثر من ظواهرها البادية لحواسنا • وبعد هذا الادراك يأتي العقل ليركب اشتاتها فتبدو لنا وكأنها أشياء ذات وجود

واقعي حقيقي • ويرى « ان المعرفة البشرية احدى ثلاث ؛ أما أن تكون افكارا قد انطبعت آثارها بالحواس ، وأما أن تكون افكارا ادركناها بالتأمل في عواطفنا وخلجات عقولنا ، أو هي افكار كوتتها الذاكرة والخيال » •

ومعنى هذا ؟ انه لو فُتِ العَقول لما بقي وجود الاشياء التي تنطبع ظواهرها على حواسنا ، والتي هي ليست بأكثر من هذه الظواهر أو هذه الافكار بعبارة اخرى •

هيوم ينفي وجود العقل :

اما هيوم فيرى ان معرفتنا حاصلة من هذه الافكار أو الظواهر التي تدركها حواسنا ، والتي ليس لها وجود في عالم الواقع •
وبما ان الذات والعقل ليس من هذه الافكار ، أي الظواهر المنطبعة على حواسنا فلا نستطيع الاعتراف بوجوده • ومن هنا انكر هيوم الوجود كما انكر العقل ، وما اعترف الا بوجود افكار متعاقبة الموحدة بعد الاخرى ، بلا رابطة تربطها ولا منسق ينسقها •

ولقد قل « لوك » قبل بركلي وهيوم ؛ ان معرفتنا معتمدة كل الاعتماد على ما تأتينا به الحواس ، ولا وجود لما عداها ، ولكنه لم يجرؤ على نفي العقل ، مع ان العقل لم تأتينا به الحواس • بينما يترتب على حكمه الآنف الذكر نفي العقل ، لانه لم يكن فكرة او ظاهرة انطبعت في حواسنا •

وهكذا فلسفة « بركلي » لا بد لها من موافقة « هيوم » على انكار العقل ما دام سبقه بقوله ؛ ان كل معرفتنا مبنية على ما تأتينا به الحواس ، لانها نتيجة طبيعية لا مفر منها بالنسبة الى مقدماته •

اما نحن فنوافق هيوم على قوله ؛ بان جميع افكارنا جاءت بهــا
الحواس من دون أن نلتزم بنفي العقل . وذلك اذا ما علمنا أن فينا ملكات
عقلية لا نستطيع انكارها مطلقا ، كما لا نستطيع القول بانها أتت عن
طريق الحواس بأي حال من الاحوال .

هذه ملكة الارادة التي امتلكها قبل ولادتي ، كما يمتلكها كل من
الاحياء البسيطة والذئب والعليا ، هل يمكنني نفيها عني ؟ لا . لأن مجرد
نفيها دليل على وجودها . ولو لم تكن موجودة لما استطعت القيام بهذا
النفي ، لأن النفي لا يحصل الا بعد قناعة بامر من الامور ، فارادة لعمل
هذا الامر .

فنفي وجود ملكة الارادة في دلائل على وجودها بكل تأكيد ، مع
يقيني المطلق بأن فكرتي عن ارادتي لم تكن ظاهرة من الظواهر التي
جاءتني عن طريق الحواس .

وعلى هذا فلا بد وان تنهار حجج « هيوم » في نفي العقل ، وتماسك
بعض الشيء فلسفة « بركلي » الذي قال بوجود العقل من دون ان
يستدل على هذا الوجود .

وانني لا استطيع الا الايمان بامتلاك ملكة الارادة مع انها ليست من
معطيات الحواس ، لان من لا يريد لا يستطيع ان يعمل ، ومن لا يعمل
لا يفكر ولا يحس .

ولذلك أؤكد ان ملكة الارادة شيء من العقل ، لأن كل خلجة
من خلجات العقل لا تخلو من الارادة . إلا أن الارادة ليست كل العقل ،
ولا قيمة لها بدون ملكة الاستنتاج .

تصور عقلا يمتلك ملكة الارادة بدون ملكة الاستنتاج التي تقيس
وتفاضل بين الاشياء والافكار ، وسائل نفسك هل يمكن هذا العقل ان

يميل عن شيء او اليه بدون مقارنة بين الافكار الخاصة بهذا الشيء المحسوس والمحفوظة عنه ؟ لماذا يريده اذا لم يجد ما يوجب هذه الارادة ، ولماذا يرفضه ان لم يكن هناك سبب يدعو الى رفضه ؟

ولذا ادى انه بدون الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء تنعدم قيم الاشياء التي هي السبب الوحيد المبرر لطلب الارادة او رفضها . وما هو عمل الارادة ، وما هو وجودها بدون هذا الرفض والطلب ؟ . والعمل الارادي ، ان لم يقترن بالاستنتاج ، لا يتميز بحال من الاحوال عن العمل الآلى الذي لا غاية ولا ارادة له . وما هذه الغاية ان لم تكن الفائدة المعروفة بالمقارنة والمفاضلة التي هي الاستنتاج ؟ . حتى الاعمال العاطفية والغريزية اللاشعورية ، التي تصف بها الاحياء العليا والدنيا ، هي في أصلها أعمال شعورية ، أي ارادية استنتاجية ، تقادم عهدتها ، حتى أمكننا القيام بها من دون جهد عقلى . كما سنجد هذا مفصلا في الفصل القادم ، وكما يؤيدنا على بعضه (لامارك) في قوله عن مصدر الغرائز « ان الغريزة عبارة عن عقل هبط عن مستواه . فالفعل الذي يراه النوع او بعض افراد النوع انه مفيد يولد عادة جديدة . وهذه العادة تنتقل بالوراثة وتصبح غريزة»^(١) هذا ما جعلنا نؤكد ان لا ارادة بلا استنتاج على اية درجة كانت ، كما لا استنتاج بلا ارادة .

ولكن هل العقل ارادة واستنتاج ولا غير ؟ لا . لأننا ذكرنا الافكار المحفوظة بالعقل في معرض حديثنا عن هاتين الملكتين ، وعلمنا بدون هذه الافكار لا يستطيع العقل ان يختار ما يختار ويرفض ما يرفض . والملكة التي من اختصاصها خزن هذه الافكار ، اي المحفوظات فالنسمها ملكة الحافظة .

(١) برجسون . ترجمة بديع الكسم : التطور الخالق ص ٥٢

والعقل كما انه لا تقوم له قائمة بدون الإرادة ، ولا بدون الاستنتاج كذلك لا يبقى له وجود بلا ملكة الحافظة التي تستوعب وتضم في صدرها الافكار المكتسبة لانه ما هي ملكة الاستنتاج ان لم تكن المقارنة بين افكار محفوظة في الحافظة عن شيء ما قبل طلبه او رفضه من قبل الارادة ؟ بل ما هو عمل العقل الذي هو قوام وجوده بدون هذه الافكار المحفوظة في حافظته ؟

عند خلو العقل من محفوظات الحافظة لا يكون عقلا ، بل آلة تدار من قبل غيرها من دون ان تشعر بهذا الدوران . وعليه يمكننا القول : بأن العقل الخالي من هذه الملكات الثلاث لا وجود له . لان كلا منها متوقف وجودها على غيرها .

وعندما قلنا آنفاً بالافكار المكتسبة ، كأنما اعترفنا اعترافاً ضمنيّاً بوجود ملكة الادراك ايضاً ، التي تدرك الاشياء الموضوعية على مختلف أنواعها ، - أي تحس بها - والتي تحفظ الحافظة عنها أفكاراً تريدها الارادة او ترفضها مع احتها الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء والافكار . هذه الافكار التي تزيد من محفوظات الحافظة ونموها لحظة بعد لحظة .

ولا اراني بحاجة الى الاطالة لتأكيد وجود ملكة الادراك كأخواتها من قبل ، لأنها بديهية . كما لا لزوم في التساؤل عن مصدر مدركاتها ، وارجاعها الى عالم العقل او عالم الحس ، حتى يأتي محله المناسب في هذا الكتاب .

مع العلم اننا لا نقصد بملكة الادراك الاحساس بالاشياء المحسوسة وحدها ، بل وبالشعور بالافكار المحفوظة عن هذه الاشياء ايضاً . اذن هناك ملكة رابعة هي ملكة الادراك ، وبدونها يبطل حفظ الحافظة ، وعمل الارادة ، ومفاضلة الاستنتاج . لأن هذه الاشياء والافكار المدركة بواسطة

الادراك بمثابة الزيت المحرك لآلة العقل ، وبدونهما لا يجد العقل ما يعمل به او يفكر فيه . واذ بطلت حركته انعدم وجوده .

وعند ذكرنا لهذه الملكات اومأنا من طرف خفي الى ملكة الذاكرة . حيث ان وظيفة الحافظة حفظ الافكار ولا غير لا تذكرها ، ووظيفة الادراك الاحساس بالاشياء والافكار المحفوظة عنها لا تذكرها أو حفظها . وكذلك القول في ملكتي الارادة والاستنتاج ، اختصاصهما العمل بعد المقارنة والمفاضلة ليس الا . وعليه فلا بد من وجود ملكة خامسة هي ملكة الذاكرة ، التي تستخدمها الارادة والاستنتاج للاستفادة من قدرتها على عرض الافكار المحفوظة في مخزن الحافظة بعد ادراكها بواسطة ملكة الادراك . وبدون الذاكرة لا فائدة من تلك المحفوظات ، ولا من اهمها الحافظة . وبغيرها كذلك لا يتم العمل للارادة ولا المفاضلة للاستنتاج ما دأما غير متخصصتين في نبش اكاداس الافكار التي لا تعد ولا تحصى ، وهكذا يختفي العقل .

لهذا كله نقول ونؤكد بوجود ملكة الذاكرة ، كأكيدنا بوجود اخواتها من قبل ، وانها ضرورية لأخواتها ، كضرورة وجود اخواتها لوجودها .

اما التخيل فليس بشيء سوى ملكة الذاكرة عند نشاطها نشاطا يصرف العقل - اي الملكات العقلية سمه ما شئت - بكليته الى عالم افكاره المخزونة في حافظته ، ولم يكن التخيل اكثر من هذا . حيث ان الذاكرة عند التذكر تعمل عملا هادئا ، لم يصرفها كل الانصراف عن واقعها ، وعند انصرافها كليا عن هذا الواقع الى عالم الافكار نسميها تخيلا . والدليل على ثانوية التخيل هو يقيننا في عدم توقف وجود العقل عليها كتوقف وجوده على كل من ملكاته الخمس الاساسية . ولهذا السبب لا نوافق هيوم وستيوارت مل من الحسنيين الذين لم يميزوا بين

الذاكرة والعقل ، والذين يردون جميع عمليات العقل الى تداعى المعاني •
لأن العقل ليس ذاكرة فحسب • والذاكرة كما علمنا لا قوام لها بدون
بقية اخواتها الملكات ، ومنها الارادة • ولو فرضنا جدلا ، وجود الذاكرة
بدون ارادة ، فلا بد وان تكون هذه الذاكرة عاجزة عن التذكر • لأن
التذكر جهد مريد ، وبدون هذا الجهد تكون ذاكرة بدون تذكر ، وهذا
ملا يجوز وجوده • وعند بطلان عملها لا يسعنا القول بوجودها ، كما
لا يمكننا تصور بقاء الارادة ايضا ، لأن الارادة بدون محفوظات الحافظة
التي تحضرها الذاكرة لا تقدر على ان تفرض شيئا او تريده بأستشارة
اختها الاستتاج • وحينئذ يبطل عمل الارادة ، ولا وجود لها بدون
هذا العمل الذي يتأرجح بين الرفض والطلب •

وبزوال الذاكرة والارادة لا يبقى ما تعمله الاستتاج ، بل ولا يبقى
معنى ولا مبرر لوجودها • لأن الارادة هي المحرك لجميع الملكات ،
وبدون الارادة لا عمل للملكات ، ومن ثم لا وجود لها •

وهذا يدلنا على مبلغ الخطأ الذى نجده في هذا القول « فالوراثة
والغريزة البيولوجيتان في الحيوان والنبات كما نراها في النمو والسلوك ،
والذاكرة البشرية التي تتعلم بها انما هي أيضا من هذا الطراز ،
انما هما ذاكرة كانت غير وجدانية (أي غير عقلية كما يقصد الكاتب) •
أي لا تختلف عن الوراثة والغريزة • والذاكرة عندنا كما قلنا تؤدي الى
التخيل واتوهم ، أي انها تؤدي في النهاية الى التفكير بالعاطفة أو
بالوجدان » (١) م

ملخص هذا القول ؛ ان الذاكرة أصل العقل وارايدته وجميع
محتوياته • وبدورنا نريد أن نسأل : كيف كانت تعمل هذه الذاكرة

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص ١٠٦

وحدها في أول الكائنات الحية البدائية من دون معونة أخواتها بقية الملكات،
وقبل ان تكون لديها أية فكرة من الافكار ، وأية عاطفة من العواطف ؟
فالكائن الذي يتصف بالحياة يجب أن يتصف بالعقل ، أي بالملكات
العقلية الخمس ، مهما كان نصيبه منها • وبدونها لا يستطيع هذا الكائن
مهما كان نوعه أن يقوم بأي عمل حيوي •

ولا يفوتنا ، عند ذكر الحافظة وبقية الملكات ، قلنا ضمنا بوجود
الافكار لهذه الحافظة ، لانه لا حافظة بدون محفوظات ، كما لا محفوظات
بدون حافظة • الا انه لا يصح القول ، ان هذه الافكار في كائن لا ملكات
عقلية له •

واذن فالنتيجة الحتمية التي تفرض نفسها فرضا ، هي القول : بأن
أبسط الاحياء على الاطلاق لابد وان يتصف بهذه الملكات بدرجة تناسب
بساطته مع شيء من الافكار • لعلنا بارادته وادراكه من سعيه وراء قوته
واحساسه بهذا القوت ، وبدون ارادته وادراكه لا يتميز هذا الكائن بشيء
ما عن أي شيء مادي •

وما دام يتصف بالحياة ، فهو متصف بالارادة والادراك ، كما
نشاهد هما فيه ، وهاتان الملكتان - حسب رأينا الذي عرضناه في تعريف
العقل - لا وجود لهما بدون اخواتهما ، كما لا وجود لآخواتها بدونها •
وعليه ؟ ان هذه الملكات الخمس كثرة في وحدة عقلية غير قابلة للتفكك •
وذلك لعدم امكان تصور وجود العقل بدون احدى هذه الملكات • ولو كان
هو شيئا غير هذه الملكات ، لاصبح زائدا عليها ولا حاجة له بها • ولو أن
كلا من الملكات منفصلة عن غيرها لما تفاعلت احداها بغيرها هذا التفاعل
المتصل • ولاستغنت احداها عن الاخرى بوجودها •

ولو بحثنا بدقة متناهية في زوايا العقل لما وجدنا غير هذه الملكات

الخمسة الأساسية ، التي يتوقف وجوده عليها ، والتي هي هو ، سوى
الفرائز والعواطف والعادات ذات الوجود اللاحق على الملكات ، والتي
ليست من نوع الملكات ، لعدم توقف وجود العقل على كل منها ، أو عليها
كلها مجتمعة ، كتوقف وجوده على كل من الملكات ، كما سوف نرى في
الفصل القادم •



يخلط بينهما ، « ومن أشق الأشياء ان نعرف الغريزة ، وقصارى ما نقول انها مركز بؤري يتشعب منه نشاط نفسى ، وان الغريزة حين تستخدم أو تلتهم نسميها عاطفة أو انفعالا . فغريزة التناسل قائمة في كل انسان ولكنها حين تستخدم نسميها العاطفة الجنسية » (١) .

ومنهم من يقول ، ان الغريزة فعل حيوي انعكاسي ، بينما يرى غيرهم ان الفعل الانعكاسي لازمة من لوازم نشاط الغريزة .

كما يرى دارون ان مصدر الغريزة الانتخاب الطبيعي ، لاعتقاده ان الكائنات الحية عندما تواجه بيئة خاصة ، لا يبقى منها الا ما يوافق طبيعة هذه البيئة ، والبيئة هي التي تملي على الكائنات شروطها وما يلزم عليها ان تعمله تجاهها . ويرى ان هذه الشروط يقدمها الانتخاب الطبيعي الذي يجهل ما يريد ، كما يجهل الكائن الحي البدائي ما يُراد منه وما يساق اليه . وبعد ممارسة الحي أعمالا خاصة جاءت بها مصادفات البيئة العمياء أصبحت غريزة متأصلة .

أما لامارك فعلى العكس من هذا ، يعتقد ان الغريزة عمل عقلي في مبدأ أمره للتكيف مع المحيط ، وبعد اعتياده وتكراره على ممر العصور والاقبال اصبح طبيعة متأصلة موروثة لا شعورية .

هكذا نجد دارون قد غالى في أهمية البيئة ، حتى انسته ضرورة العقل في الحصول على الغرائز والعواطف . ولم يعرفنا ما هو نوع حياة الكائن الحي البدائي قبل اكتساب غرائزه وعواطفه من البيئة وقبل وجود عقله ؟

كما فات لامارك ان يعرفنا بنوع هذا العقل البدائي لكائنه قبل أن يحصل على غرائزه وعواطفه بتكيفه مع محيطه . ولم يفهمنا هو ولا دارون

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص ١٥ .

عن العلامة الفارقة لكل من العواطف والغرائز، وصلة كل منهما بالآخرى،
وصلتهما بالعقل •

الا اننا نرى ان لامارك أقرب من دارون الى الصواب ، لاعترافه في
مبدئية العقل • ولكننا نزيد على مبدئه ، بأن هذا العقل الاولى للكائن
البدايى هو ملكاته العقلية الخمس - التي ذكرناها في الفصل السابق - وهي؛
الارادة والحافظة والذاكرة والادراك والاستنتاج • وهذا الكائن كيف
يتكيف مع وسطه ويكتسب العواطف والغرائز ان لم يعمل الى شىء ما
ويرفض غيره ؟ ولو لم تكن لديه ملكة الارادة هذه لاصبحت جميع أعماله
حركات آلية لا تتصف بالعقل ولا بكل شىء يمت الى الحياة بصلة • وحين
اثباتنا ارادته نعترف ضمنا بوجود ملكة ادراكه أي احساسه بالاشياء التي
تحيط به • فلو لم يحس بها لما أصبحت ذات أهمية لديه ، ومن ثم لا
يستفيد منها شيئا ولا يسعى للتكيف معها • وبدون ملكة الحافظة التي تحفظ
أفكارا عن هذه الاشياء المدركة لما استفاد من تجاربه ، ولما تطور عقله ،
ولولا ذاكرته لما استطاع أن يحضر الافكار المحفوظة في حافظته لمقارنتها
بما يحسه • وما هذه المقارنة بين شىء وشىء وبينها وبين الافكار المحفوظة
عنهما ان لم تكن هي ملكة الاستنتاج ؟ ولو لم تكن لديه هذه الملكة ، هل
بوسعه عند ذلك ان يفضل شيئا على غيره بمعرفة قيمته وأهميته ؟ وبالبداية
نعلم انه بانعدام هذه المقارنة والمفاضلة الاستنتاجية يصبح كلما يحسه لا
قيمة له ، لان هذه الملكة هي التي تضع قيما للاشياء المحفوظة حسب
ما تعرفه أو تحفظه عنها من خير أو شر •

وعند انعدام الاشياء التي يحسها العقل لم يكن لدى العقل حينئذ
ما يرير رفضه أو طلبه • وبانعدام الرفض والطلب تنعدم الارادة ، وبزوال
ارادته يسكن سكون الاموات ، ولا يتصف بشىء من الحياة •
اذن هذا العقل الذي فات دارون ولامارك وغيرهما تعريفه ، هو

هذه الملكات الخمس ، وتفاعله بوسطه وتكيفه لمواجهة مشاكله وممارسته شتى الاعمال وحفزه مختلف الافكار ، كل هذا أوجد له غرائزه وعواطفه تدريجيا ، فتطور هو بالتدريج •

ولهذا نقول ، لابد من عقل متأثر بمؤثرات البيئة متصف بتلك الملكات العقلية ، التي لا وجود له بدونها ولا بدون احداها ليحصل على ما عداه • وليست الغرائز وحدها نتيجة هذا التفاعل بين العقل والبيئة ، بل والعواطف كذلك من نتائجه ، ولا انفصال لها عن شقيقتها الغرائز •

تصور غريزة الهرب وقف الشعر واضطراب القلب ، هل لها انفكاك عن عاطفة الخوف ؟ لا هرب واضطراب بلا خوف ولا خوف بلا هرب واضطراب ، نرى ذلك حتى في الحالات الشاذة التي ثبت بها بالرغم من شعورنا بالخوف ، لانه ثبت مصطنع ، سببه اليأس من فائدة الهرب • الا اتنا في قرارة نفوسنا هاربون مضطربون بحيث لم يتميز هذا الثبات المصطنع عن الهرب الفعلي تميزا جوهريا •

وهكذا غريزة انتهيح الجنسي العضوي ، غير منفصلة عن عاطفة الميل الجنسي بكل درجاتها • فالغريزة اذن لا انفكاك لها عن عاطفتها ، لان الغريزة بمثابة التمثيل الحركي لطبيعة العاطفة •

وكذلك القول في عاطفة الحزن لها كل الصلة في غريزة البكاء وتقطب الجبين • كما لعاطفة السرور صلتها الوثيقة بغريزة انبساط الاسارير وابسامة الثغر • ومثل هذا نقول في عاطفة الجوع المرافقة لغريزة تحلب الفم عند رؤية الطعام وارتخاء المعدة وحركاتها الشاذة المنبهة •

وهكذا عاطفة الغضب المرافقة لغريزة توتر الجسم وتصلبه وعبوس الوجه واتفاخ الاوداج •

وعلى هذا السؤال يمكننا أن نأتي على جميع العواطف مع تبيان صلتها
الوثيقة بغرائزها التي لا تنفك عنها إلا إذا حالت ارادتنا دون ظهورها •
والغرائز ، إذا ما خلّت من عاطفتها أصبحت حركات ارادية شعورية ،
وليست غرائزا حقيقية لا شعورية •

فالغرائز اذن هي الحركات العضوية التي اعتادها الكائن الحي
فرسخت في قرارة نفسه مجاراة مقتضيات البيئة وحاجات العقل الباحث عن
صالح كائنه •

وكل من العواطف السلبية والايجابية ، أي المرفوضة من قبل الارادة
كالآلم والخوف وما ماثلهما ، والمطلوبة كالسرور والحب وما شابههما ،
سببها حب الذات ، أو الانانية - كما يحلو لنا أن نسميها للاختصار -
والانانية لم تكن غريزة لعدم مرافقتها عاطفة من العواطف ، ولم تكن عاطفة
لخلوها من الغريزة ، ولكنها مجموعة الغرائز وعواطفها السلبية
والايجابية • لان كل الغرائز مع عواطفها على مختلف أنواعها سببها ارادة
ما ينفع الحي وما يدفع عنه الضر • ولم تكن الانانية عاطفة مستقلة عن هذه
الارادة العقلية ذات الوجهين الايجابي والسلبي •

خذ عاطفة الآلم السلبية ، وغريزتها تقلص الجسم واكفهرار الوجه
واضطرابه ، ألم تجدهما تؤديان الى تجمع الجسم للدفاع أو الانسحاب
عن مكان الخطر ؟ وكذلك المدة ليست هي العاطفة الايجابية وغريزتها
انبساط الجسم وانطلاق الاسارير والحركات التلهفية التي تدفع الى
الاستزادة من متعها ؟

فالعواطف السلبية والايجابية مع غرائزها المعبرة عنها تعبيرا عضويا
على مختلف أنواعها ، وجدت لصالح الاحياء ، والتي أوجدتها هي
الانانية عاطفة العواطف وغريزة الغرائز ان صح التعبير • لانها شعار

الارادة ، أو هي الارادة نفسها التي لا تريد الا ما يفيدها ولا غير . والارادة كما قلنا لا وجود لها بدون بقية اخواتها الملكات العقلية . أي ان الانانية لا شيء سوى ارادة العقل الموصلة الى خير كائنه .

أما الغيرية ، فعاطفة بدائية ايجابية . ولحدااتها لا نجدها الا مشوبة بالكثير من الانانية ، عند الراقين من الناس ، ومعدومة الوجود عمن عداهم . وغريزتها تلك النظرة الوادعة المعبرة عن سمو النفس ورضا الضمير . ولفجاجة هذه العاطفة لا نجد لغريزتها تلك ما نجده في بقية الغرائز من قوة التعبير وعنف الحركة .

وعاطفة الامومة ، وغريزتها الانكباب على المولود وضمه الى الصدر عند الانسان ، وبناء الأعشاش وحضانة البيض عند الطيور ، ليست من الغيرية في شيء ، ولكنها من العواطف الايجابية التي أوجدها الوهم بامتداد البقاء في الاعقاب ، والنظن بأن المولود جزءاً من أبويه .

وعاطفة الشعور بالجمال وغريزتها علائم الدهشة والتلهف التي ترافقها دائماً من مواسد الانانية كذلك . لان الجمال المطلوب هو عين المنفعة المرغوب فيها .

« وليس من المستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للارادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد اليه . لان الغريزة - وهي وليدتها البارزة لنا - تقصد الى غاية ولا تعي ما تقصد اليه » (١) .

نوافقه على قوله بأن الغريزة وليدة الارادة ، على شرط اشراك بقية الملكات مع الارادة ، ولكن لا يسعنا ان نفهم ارادة بدون وعي ولا قصد لما تريد ، لان القصد جزء لا يتجزأ من عمل الارادة ، وبدونه لا يمكن انقول بوجود الارادة . كما ان الارادة لا وجود لها بدون وعيها لما تريد .

(١) عباس محمود العقاد : الله ص ٢٧٢ .

لأنها ان لم تع الأشياء لم يبق للأشياء في نظرها من قيمة ، ان يبق لها من نظر . وبانعدام هذه القيم للأشياء لم تجد حينئذ ما يبرر طلبها أو رفضها ، وعند ذلك لا يسعنا تصور وجودها . لان وجودها هو هذا الرفض والطلب المقصودان . وهنالك من الحركات العضوية الحيوية ما تشبه الغرائز الا انها ليست منها ، مثل حركة الارجل عند السير ، ومضغ الاسنان اثناء الاكل ، وحركة اللسان عند النطق . لانه كما علمنا ان لكل عاطفة غريزة تمثلها ، ولكل غريزة عاطفة تحركها . بينما لم نجد مع حركة الارجل عند السير ومضغ الاسنان حين الاكل عاطفة من العواطف . ولهذا نفضل تسميتها بالعادات الموروثة تمييزا لها عن العادات المكتسبة كعادة الكتابة والسباحة والعزف ، وما شابهها التي نحصل عليها بالتعلم .

نرى ان عاطفة الغضب ترافقها غريزة توتر الجسم وعبوس الوجه وانتفاخ الاوداج ، وهذه العاطفة وغريزتها موروثة وغير مكتسبة . بينما عادة المشي لم ترافقها غريزة ما سوى الارادة المسبوق بها والمرافقة لها ، والارادة واخواتها ملكات عقلية ، وليست من الغرائز أو العواطف ، واشعر بالدافع الارادي للسير والكتابة قبل ممارستهما ، وحتى لو كنا مجبورين عليهما ، فان هذا الجبر يولد الارادة ولو بصورة غير طبيعية . ولكن عبوس الوجه وانتفاخ الاوداج لا شبه لهما بالارادة ، بل قد تكون خلاف رغبة الارادة ، ولكنها غريزة عضوية آلية مرافقة لعاطفة الغضب ، تضعف وتقوى على نسبة نشاط عاطفتها ، لان الارادة بلا عاطفة الغضب لا تستطيع أن تقوم بعملية عبوس الوجه وتوتره الا من قبيل التزييف والتمثيل الفارغ من حيوية العاطفة وصدقها .

وعليه نقول ان كل عمل آلي عضوي يلازم عاطفة من العواطف فهو غريزة ، وكل عمل آلي عضوي لم ترافقه عاطفة من العواطف ، ولكنه مسبوق بالارادة - كالمشي والكتابة والعزف - فهو عادة من العادات .

والعادات كما أوضحنا على نوعين موروثه ومكتسبة • ففريزة التقزُر والاشمئزاز المصاحبة لعاطفة الشعور باقبح ، لم تكن نتيجة الارادة ، ولو كانت بارادتي ما اتيت بها لعدم جدواها ، ولكنها نتيجة عاطفة الشعور باقبح المنبوذ •

أما حركة اليدين عند السير ، فلم تكن غريزة لعدم وجود الدافع العاطفي لها ، ولكنها عادة نتيجة ارادة سابقة منسية ، هي عين الارادة التي تحرك الارجل عند السير ، ولعدم حاجة الناس الى هذه الارادة بعد الاستغناء عنها ، اصبحت حركة آلية خالية من الارادة المحركة ، وشبيهة بالحركة الاستمرارية المسبوقة بتحريك محرك توقف عن حركته •

والفرق بين عاطفتي اللذة والالم ، وبين عاطفتي السرور والحزن ، هو أن الاولين جسميتان ، أي ذات علاقة مباشرة بالجسم ووجدتا لصالحه وابعاده عما يضره ، بينما السرور والحزن نفسيتان جسميتان نتيجة خسارة معنوية او خسارة جسمية • وهذا هو السبب الذي يجعل الحزن يرافق الخسارتين الجسمية والمعنوية ، والسرور يصاحب منفعهما دائما • بينما الالم لا يصاحب الا الخسارة الجسمية وحدها ، واللذة لا تصاحب الا فائدته ، ولا علاقة لهما بالفوائد والخسائر المعنوية النفسية • وقد وجدت هذه العواطف مع غرائزها لتحرس كأنها ما امكنتها الحراسة مما يهدد حياته وفائدته • وهي في مبدئها وقبل نضوجها نتيجة للارادة العقلية التي لا تنفك عن البحث عما يفيد صاحبها حتى قال سينوزا « السرور والالم هما اجابة غريزية او تعطيلها ، فهما ليسا سبيين لرغباتنا ولكنهما نتيجة لهما ، اذ نحن لا نرغب في الاشياء لانها تسرنا ، بل تسرنا لاننا نرغب فيها اذ لا مندوحة لنا عن ذلك ، (١) •

والذي يوافقنا من هذا القول ، صراحته بان الرغبة اي الارادة

(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٥٧

بعبارة أخرى هي اصل السرور والالام لا العكس الا اننا لا نميل السى اعتبار السرور والالام اجابات غريزية ، بل هما عاطفتان كما قلنا آنفا ، اما غريزتهما فهما الحركات العضوية التعبيرية من انبساط وانكمشاش وامثالهما . اذن لابد لنا من الايمان في مبدئية العقل الخالص الذي يسبق التطور كما يسبق وجود الغرائز والعواطف والعادات .

واذا اتينا الى ابسط الاحياء على الاطلاق ، ولنفرض انها اولى الخلايا الحية التي تفرعت عنها الاحياء على اختلاف انواعها ، لو جئنا بها ماذا نرى فيها قبل ان تكتسب اية عاطفة واية غريزة ؟ هل نجدها مع ذلك خالية من العقل ، اي الملكات العقلية الخمس ؟ واذا ما خلت من الارادة العقلية وبقية اخواتها الملكات كخلوها من الغرائز والعواطف والعادات ، فماذا يبقى لها من دلائل الحياة ؟ لابد وان تكون حين ذلك ميتة ، بل ولا تتميز بشيء عن اي شيء مادي .

ولو فرضنا جدلا سبق الغرائز والعواطف للعقل ، فمن اين جاءت هذه الغرائز والعواطف ما نشاهد فيها من الارادة المختبة في ثناياها ؟ فاعطفة المحبة مجموعة ارادات طالبة لاشعورية ، وعاطفة الكرهية كتلة من الارادات الراضة للاشعورية المحفوظة في الحافظة ، وهكذا يمكننا ان نجد اصول الارادة في كل من الغرائز والعواطف . واختباء الارادة في العواطف لدليل على اصلتها واصالة اخواتها الملكات الملازمة لها ، « ان العاطفة تنبت في تربة الميول الفطرية [ارادة] وانها تتجدد عندما تظفر بموضوعها [ادراك] ثم تنمو وتقوى تحت تأثير الالفة والعادة [تذكر وحافظة] وتتابع التجارب الانفعالية [استنتاج] التي تغذيها حين والتي تهددها حين آخر . ويكون اثر الالفة والعادة قويا في تكوين معظم العواطف ، (١) .

(١) يوسف مراد : مبادئ النفس العام : ص ١٤٥

حتى ان برجسون ذهب الى ابعد من هذا في اثبات الاختيار للنبات، والاختيار كما نعلم مزيج من الملكات العقلية الخمس ، «الواقع انه اذا كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور التقرير ، فمن المشكوك فيه ان تصادف الشعور في الاجسام التي تتحرك تحركا تلقائيا ، وليس عليها ان تقرر شيئا . ولكن الحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزا كل العجز عن اقيام بحركة تلقائية ، ووظيفة الاختيار ، حتى في النبات ، اي حيث يكون الجسم ثابتا في الارض بوجه عام ، اولى بان تعد غافية من تعد غير موجودة ، فهي تستيقظ حتى تستطيع ان تكون مفيدة . وفي اعتقادي ان كافة الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيرا منها يتنازل عنها بالفعل - كثيرا من الحيوانات ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الاجسام ولا تحتاج الى التنقل بحثا عن الغذاء ، معظم النبات ، والنبات كما قيل طفيليات الارض » (٢) .

وقد اثبتوا للاميبا ذات الخلية الواحدة ، وهي كتلة بروتوبلازيمية ، ارجلا كاذبة تسير عليها للحصول على غذائها .

وان (شايفر) اثبت اتجاه الاميبا الى النور الابيض او احد الانوار البسيطة ان وضع في طريقها ، وتدور حوله عند وصولها اليه .

وقال هكسلي « ان الاميبا ذات الخلية المفردة ليس لها تركيب جسماني ولا شكل ومجردة عن الاعضاء ومن الاجزاء المحدودة ، ومع ذلك تملك الخصائص والمميزات للحياة حتى انها تستطيع ان تبنى لنفسها قواقع ذات تركيب معقد احيانا » .

وما هذا التوجه الى النور دون الظلام ، والسعي الى الطعام وبناء

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدوربي : الطاقة الروحية ص ١٢

انقواقع ان لم يكن من عمل الارادة ، التي لا عمل لها بدون اخواتها ،
اي من عمل العقل بعبارى اخرى ؟

فالغرائز وعواطفها اذن لم تسبق العقل في الوجود ، بل نتيجة
طلب العقل ورفضه . وتكرار هذا الطلب والرفض لمختلف الاشياء وعلى
ممر الاجيال يولد حالة وجدانية هي العاطفة ، كما يولد عادة عضوية
هي الغريزة المصاحبة لعاطفتها .

فمثلا عندما يصل ذلك الاميب الى النور ويحس بحرارة النار
المهددة له بالموت يحجم عنها ، فتحفظ حافظته عن هذه الحرارة الضارة
فكرة خاصة ، واذا ما تجمعت لديه عدة افكار من هذا النوع ، وما يماثلها
مما يهدد حياته ، واورثها لاعقابه ، اضافت عليها هذه الاعقاب عدة افكار
مماثلة لانها كثيرا ما تتعرض لنفس الظروف التي يتعرض لها اسلافها ،
وعندئذ تزداد قوة احساسها بالخطر ، ويزداد انكماش اجسامها ، وبما
ان احساسها بالاشياء ، ومنها الاشياء الخطرة هو عين ملكة ادراكها المندمجة
ببقية الملكات ومنها ملكة الاستنتاج . وحيث ان هذه الملكة الاخيرة هي
التي تضع لكل فكرة من الافكار التي تحفظها عن الاشياء قيمة تناسبها ،
فلا بد اذن من اعطائها لفكرة الخطر المهدد بالفناء أسوء القيم وعند تكدر
هذه الافكار الخطرة في حافظة العقل بقيمها السيئة تتجمع صور السوء
المركزة في الحافظة عند كل احساس خطر .

وعند تطور هذه الكائنات الحية وتكاثر افكارها الخطرة المتشابهة مع
أزدياد شعورها بالقلق على الحياة تولدت لديها عاطفة الالم الآخذة بالقوة
شيئا فشيئا ، كما صاحبت هذه العاطفة غريزة الجسم من المؤلمات المعبرة
أصدق تعبير عن قلق الحي وحذره .

ويؤيدنا على هذا لبيتز بقوله « ان المخيلة القوية التي تؤثر على

الحيوانات وتهيجها صادرة أما من عظم الادراكات السابقة ، او من كثرتها ، لانه غالبا ما يحدث التأثير القوي المفاجيء نفس المفعول الذي تحدثه عادة طويلة او مفعول عدة ادراكات متوسطة متكررة . والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات فيما يتعلق بالنتائج الصادرة من ادراكاتهم القائمة على مبدأ الفكر» (١) .

فالانسان اكثر شعورا بالالم من القردة والكلاب . وهذه اكثر شعورا بالالم من الطيور على اختلاف انواعها . والطيور اكثر شعورا به من الجراد وما شابهه من الحشرات والاحياء البدائية . فالجرادة عندما تقطع احدى أرجلها تستمر في تناول غذائها بعد اضطراب يسير كأن لم يحدث لها أمر مهم . وهكذا يزداد الشعور بالالم الجسمي درجة كلما ارتقى الحي درجة في سلم التطور .

فإنكماش جسم الاميب لأول مرة كان انكماشاً ارادياً عقلياً ، حيث لم تتكون له بعد عاطفة او غريزة ، بينما اصبح لاعتقابه عادة لكثرة تكراره ، ومن ثم غريزة آلية مصاحبة لعاطفة الالم بحيث لا يحتاج للاتيان بها تجاه الخطر الى جهد عقلي كأول تجربة للسلف الاول ، « الا نرى افعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تميل بها العادة الى الآلية » (١) .

وكما ان افكار الخطر المنطبعة في الحافظة وتقويمها من قبل الاستنتاج سببت وجود عاطفة الالم ، وتكرار انكماش كائناتها عند ملامسته لهذه المؤلمات اوجدت غريزة الانكماش . كذلك القول ان تكديس الافكار المطمنة والمفيدة في الحافظة عن تجارب متشابهة سببت وجود عاطفة اللذة مع غريزة انبساط الاسارير وابتسامة الثغر المصاحبة لها . « واذا اعتبرنا اللذة والالم ضدّين متفايئين لا يجتمعان كان الالم نتيجة لتثنية الحاسة بمنبه ومناف او مؤذ » (٢) . وكذلك قال ليبنتز « ان لذات الحواس

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٦٢

(٢) نفس المصدر

ذاتها تقتصر على لذات عقلية غير واضحة « (١) .

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها لبيتز ان لم تكن هي تقويم ملكة لاستنتاج للمحسوسات ومقارنتها بالأفكار المشابهة لها والمحافظة في الحافظة ؟

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها لبيتز ان لم تكن هي اساسها العقل « فما اللذة الاحيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة » (١) وهل هذه الطبيعة المحتالة غير العقل القادر على الاحتيال ؟

وهكذا يمكن تفسير جميع الحركات الجسمية الخارجية والداخلية الا شعورية كحركة القلب والرئة والمعدة وافراز الغدد وما شابه ذلك . بانفرايز المتحركة بعواطفها او بالعادات الاستمرارية ذات الاساس العقلي الارادي . « ان الجسم نفسه لثمرة انتجتها الارادة ، فالدم الذي تدفعه تلك الارادة التي نسميها - على وجه التقريب - بالحياة ، يبنى اوعيته التي تجري فيها بان يشق لنفسه قنوات في الجنين ، ثم تزداد تلك القنوات تعمقا ثم يصبح بعد عروقا وشرانيا . و ارادة الانسان ان يعلم تبنى المخ ، كما ان ارادته ان يقبض على الاشياء تكون الايدي ، و ارادته ان يأكل تهذب الجهاز الهضمي » (١)

هذا ما قاله شوبنهاور الا انه بالغ في اهمية الارادة حتى جعلها اساس جميع الملكات العقلية والعواطف والغرائز ، بل وكل شيء في هذا الكون . وهذا مالا نوافق عليه .

(١) مونا دولوجيا : لبيتز ص ١١

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٢٢

(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٠٧

ولا نوافق ايضا من يدعى ان الاحياء الدنيا والوسطى خالية من العقل واسيرة عواطفها وغرائزها ، بل توجد هنالك الكثير من الشواهد التي تدل على وجود هذا العقل ولكن بنسب متفاوتة .

والعقل يستتبع عند عدم حاجته الى العمل بعد افساحه المجال للغرائز والعواطف كما هو المشاهد عند الحيوان ، ألا انه لا يزول بل ولا يستبعد استيقاظه احيانا وعند الحاجة القسوى . ومن الأدلة على عدم خلو تصرفات الاحياء الدنيا من العقل هذه التجربة «لا توجد لدينا وسيلة تمكننا من ان نقرر مباشرة ان الحيوان يتصور عواقب عمله قبل وقوعها» . وليس في استطاعتنا ان نحكم ان للحيوان شعورا بالغرض ، بل يمكننا دراسة هذا الشعور دراسة موضوعية تجريبية . ولا بد من التجربة لان مشاهدة هذا العمل الغريزي في ظروفه الطبيعية ، لا تفيدنا شيئا عن حقيقة هذا الشعور . ولكن اذا ادخلنا شيئا من التغير على الظروف الطبيعية التي تحيط بالعمل الغريزي ، ولاحظنا ان الحيوان لم يعدل عن خطته الاولى ، بل استمر في عمله الذي اصبح غير صالح لتحقيق الغرض حكمنا بانه كان يجهله ولم يكن يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الطبيعية لتحقيقه . وكذلك اذا عدل الحيوان سلوكه ، ولكن بدون ان يكون هذا التعديل صالحا لتحقيق الغرض ، حكمنا عليه ايضا بانه كان يجهل الغرض ولا يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه ، ولناخذ مثالا الزنبورة التي تمون وكرها بالعناكب المخدزة . فاذا جردنا الوكر من العناكب واحدنا ثوبا في اسفله ، اصبح وضع البيض عملا لا يجدي نفعا . فاذا استمرت الزنبورة في عملها ووضعت البيض في الوكر واعتقته بدون ان تنبه الى خلو الوكر من الغذاء لكانت الغريزة في هذه الحالة عمياء تجهل الغرض الذي تسعى اليه عن غير علم وشعور .

ولكن هناك فوارق فردية بين الحشرات • فقد لوحظ ان بعض الزناير تدرك الغايات الفرعية لعملها وتصلح العطب قبل ان تنتقل من طور الى طور آخر في سلسلة اعمالها ، بل ذهب بعض الزناير الامريكية الى ابعد من ذلك ؛ فثناء قيام الزنبورة بعمل تموين الوكر بعد الانتهاء من بنائه يحدث المجرب عطبا في البناء فيلاحظ ان الزنبورة تتوقف عن التموين ولا تستأنفه الا بعد اصلاح العطب •

ففي استطاعة الحشرة اذن تعديل سلوكها في دائرة محدودة ، ويساعدها على ذلك استمرار الدافع الداخلي من جهة ، واثر المجال الادراكي الخارجي الذي يوجه هذا الميل وتقدم له مواد من جهة اخرى ، (١) .

وشبه بهذا قول الاستاذ ميلن في جامعة السوربون ؛ ان الحيوان المسمى (اكسيلوكوب) من المحيرات للفكر • ان هذا الحيوان يرى طائرا في الربيع ويعيش متفردا ويموت بعد ان يبض مباشرة ، فلا يرى صقاره ، ويعيش في مكان محكم حتى اذا حان وقت البيض عمدت الانثى الى قطعة من الخشب فحفرت فيها سردابا طويلا ثم عمرته بذخيرة تكفي صفارها سنة كاملة ، وهي طلع الازهار وبعض الاوراق السكرية ، وتأتي بنشارة تضمها فوق ذلك السقف ثم تضع بيضة اخرى ، وهكذا تبني بيتها مكونا من جملة ادوار ، فاذا تم لها ذلك ودعته وهلكت • قال الاستاذ ان الانسان ليدهش اذ يرى هذه العجائب ، ويرى من الناس من لايزال يقول بانها كلها نتيجة المصادفة ...

واعتقد ان هذا الطائر حتى وان لم يفكر بعمله ، لانه عمل غريزي لعاطفة الامومة ، الا ان هذا العمل في مبدئه وقبل ان يصبح عادة ومن ثم

(١) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٩١

غريزة ، لابد وان يكون من عمل الارادة الواعية •

فأول الكائنات الحية البدائية لا تخلو من عقل خالص بدائي ، وبعد تطوره بتفاعله بوسطه يتطور عقله بتكاثر افكاره وعواطفه وغرائزه وعاداته الحيوية •

والآن بوسعنا ان نضع العلامات الفارقة بين الملكات العقلية من جهة وبين العواطف والغرائز وبقية الصفات النفسية من جهة اخرى ، بقولنا ؛ ان وجود العواطف يتوقف على وجود الملكات ولا عكس • بدليل ان اولى واسط الكائنات الحية - كما علمنا آنفا - ذات عقل بسيط لا يعرف العواطف والغرائز ، اما العواطف فتنتيجة لازمة لتطور العقل البدائي •

وكذلك الغرائز يتوقف وجودها على وجود العواطف ولا عكس • حيث باستطاعتنا ان تصور عواظفا بلا غرائز ، وما باستطاعتنا ان تصور غرائزا بدون عواطف ، اما الذكاء وحضور البديهة وقوة العارضة وخصوبة الخيال ، وامثال هذه المميزات العقلية فليست من الملكات او الغرائز او العواطف ، ولكنها نتيجة نشاط الملكات العقلية او بعضها نشاطا غير اعتيادي • فالذكاء سببه نشاط ملكة الاستنتاج ، وحضور البديهة نتيجة نشاط ملكة الذكرة ، وخصوبة الخيال من نشاط الارادة والذاكرة بمعونة بقية الملكات طبعا ونوعية الافكار المحفوظة والحياة الخاصة التي يحيها بعض الاحياء • كل هذا له كل الدخل في تميز بعض الاحياء عن بعض وتفرد او عجزه في بعض القابليات العقلية •

ولو كانت ميزة الذكاء وما شابهها من الملكات العقلية لما امكن استغناء العقل عن كل منها • كما لا يستغنى العقل عن كل من ملكاته بوسعنا ان تصور بقاء العقل من دون الذكاء ، ولا يمكننا تصور العقل بدون احدي ملكاته •

ولو كانت هذه التمايلات عواطف لرافقتها غرائزها ككل العواطف
المرافقات لغرائزها دائما ، ولو كانت غرائز لاصبحت حركات عضوية
ضرورية بدائع عاطفي كوظيفة كل الغرائز •

اما مصدر الملكات العقلية الخمس اي العقل الذي هو اساس ما عدا
من الصفات والمميزات الحيوية والعقلية فستتاوله في موضوع آخر •



الفصل الثالث

علاقة العقل بالعواطف والأفكار

كما امكنا انقول ان العقل اصل عواطفه ، كذلك نستطيع ان نقول وان الافكار اصل العقل والعواطف • لعلنا في الفصل السابق ان كل عاطفة من العواطف تزداد توسعا وتطورا كلما زاد عدد افكارها •

وهكذا نجد الافكار توسع العقل وترقيه كلما كثرت فيه ، كتوسيعها وتطورها العواطف على حد سواء وبوقت واحد • وهذا ما يجعلنا نقول ؛ بأن الافكار اصل العواطف كما انها اصل العقل بملكاته الخمس •

ومما يزيدها ايمانا بهذا هو استحالة تصور بقاء العقل مع خلوه من الافكار • حيث ان الحافظة لا وجود لها بدون محفوظاتها ، وكذلك الاستنتاج لا تقوم بعملها بدون الافكار المحفوظة ، التي تقيس بها ادراكات ملكة الادراك ، وان بطل عمل الاستنتاج بطل عمل الارادة ايضا ، لان الارادة لا تريد وترفض الا على ضوء الاستنتاج ، واذا سكنت الارادة انعدم الوعي المرید المدرك للاشياء المدركة ، ومن ثم يخفي العقل بلكيته •

وبما انه لا غناء للعقل عن افكاره • وان هذه الافكار تزيد في وجوده وتطوره ، بحيث يزيد في زيادتها وينقص بنقصانها - على فرض امكان هذا النقصان - لهذا كله نقول ان العقل ما هو الا مجموعة انكاره ولا غير • وهذا مما يؤكد لنا ان الافكار مادة العقل ، كما انها مادة عواطفه ، وايست ملكا لاحدهما دون الآخر • ولو كانت ملكا للعقل

دون العواطف لما افادت العواطف وازادتها قوة ومثانة • ولو ان الافكار التي يدركها العقل تنضم الى العواطف وحدها لما افادت العقل وازادت في كفاءته وتطوره ، ولما بقى سبب معقول لتطور عقول الاحياء الدنيا لتبلغ مرتبة العقول العليا •

وبما ان العقل في تطور مستمر ، وما لهذا التطور سوى الافكار الوافدة عليه والمندمجة فيه ، فلا بد وان تكون هذه الافكار من معدن عقلي • ولو لم تكن كذلك لما اندمجت فيه ووسعته « بدأ (رويس) فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية ، فقال انها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل ان كل فكرة تتضمن بالاضافة الى كونها صورة ذهنية نوعا من الفعل ، اي ان كل فكرة تتضمن غاية من الغايات ، وللفكرة عنده معنيان ، معنى ظاهر وآخر باطن • فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارجي عنها » (١) •

عندما ارى تفاحة مثلا تتولد عنها فكرة عقلية ، تتوزع على جميع ملكات العقل ، فتزيد في ملكة الادراك التي ادركتها ، كما تزيد في الحافظة التي حفظتها ، وهكذا توسعت الاستنتاج التي عرفت قيمتها ، كما توسعت الذاكرة التي تذكرت ما يشابهها ، والارادة التي ارادتها •

وعندما تصورها في عقولنا تشترك جميع ملكاتنا العقلية في تصورها لا الذاكرة وحدها ، لعلنا ان الذاكرة وكل ملكة من الملكات ، لا تقوم بمفردها بأي عمل عقلي ، ولعلنا ان الادراك الباطني لا يتميز بشيء كثير عن الادراك الخارجي ، وهكذا يتطور العقل •

وباضافة رغبتني لما في التفاحة من غذاء الى عاطفة الشهية تزيد في عاطفة شهيتي ، وباضافة ما فيها من رائحة زكية تنبئ بنسجها الى

(١) فلسفة المعاصرين والمحدثين : اولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص ٦٢

عاطفة الشعور بالطيب تزيد في قوة هذه العاطفة • والشعور بالطيب كالشعور بالجمال من العواطف الايجابية ، تقابلها عاطفة الشعور بالنتن ، كما يقابل الجمال القبح ، والحب الكراهية •

فالشبهة والشعور بالطيب والجمال والقبح ، وما شابه ذلك لا نستطيع ان ننسبها الى الملكات العقلية ، لان الملكات العقلية هي العقل ولا غنى له عن كل منها • بينما العقل لا يتوقف وجوده على كل من هذه الحالات النفسية ، ولا كلها مجتمعة ، ولا نستطيع ان ننسبها الى الافكار ، لانها ليست بالافكار المكتسبة ، وليس من الصواب ان نجعلها من زمرة الغرائز • لان الغرائز - كما علمنا في الفصل السابق - مجرد حركات عضوية هي صدى للانفعالات العاطفية • اذن لم يبق لدينا الا ان ننسبها الى العواطف لانها انفعالات نفسية اكثر منها اي شيء آخر •

وهذه الانفعالات النفسية ، اي العواطف نتيجة تفاعل العقل بأشياء عالم الواقع وتقويمه اياها ، حسب ما فيها من فائدة او ضرر بالنسبة الى كائنه الحي •

اما غريزة عاطفة الشعور بالطيب - لعلنا ان لكل عاطفة غريزة عضوية - فهي تلك النشوة الظاهرة على تقاطيع الوجه ، التي لا تعرف في غيرها • وهكذا تتطور العواطف • اما الغرائز فلا محل لها بالعقل ، لانها حركات عضوية تابعة لعواطفها ومعبرة عنها ، تقوى بقوتها وتضعف بضعفها •

مع العلم أن العقل والعواطف كل غير متجزء في الحقيقة ، كالملكات كثرة مع أنها واحدة ، هي العقل الذي لا قوام له بغير كل منها ، لان العواطف وملكات العقل هما العقل بمجموعه ، وانفصال بعضهما عن بعض - على استحالة - يعدم تأثير أحدهما في الآخر • وكذلك لو لم يكونا

من معدن عقلي واحد لما شاهدناهما بهذا الاندماج ، وهذه الوحدة ، وهذا التشابه ، مع اشتراكهما وتطورهما بأفكار واحدة •

وهكذا الأفكار ليس لها محل خاص في العقل بل هي والعقل والعواطف شيء واحد ، لأن من مجموعها تكون جميع القوى العقلية التي هي الملكات والعواطف • وعلى هذا الاتحاد يؤيدنا ديكارت بقوله : « فمن الخطأ أن نزع أن للعقل ملكات منفصلا بعضها عن بعض ، إذ ليس العقل حانوتا يتجر بأنواع الفكر ، فهذا خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك ارادة ، ولكنه هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها ، ولفظة العقل انما نطلقها اصطلاحا على سلسلة الأفكار كما نطلق لفظ الارادة على سلسلة الأفعال والرغبات ، مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الارادة معا ، لا فرق بين فكرة وفكرة وبين رغبة ورغبة » •

وعليه فالأفكار هي المبنات الوحيدة التي يبنى بها صرح العقل بعواطفه لبنة بعد لبنة ودورا بعد دور ، وبدونها لا وجود له •

الا أن الفرق بين ضرورة كل من الملكات الى العقل ، وضرورة الأفكار بالنسبة اليه ، هو أن الملكات العقلية الخمس محدودة العدد وغير قابلة للكثرة ، بينما الأفكار في تكاثر مستمر ما دام العقل يتعقل •

وما تدخل العقل من الأفكار لا خروج لها منه ، لانها تصبح جزءا لا يتجزأ عنه •

ولا يتوقف وجود العقل على وجود عواطفه لانه وجد قبلها ، ومن الممكن أن يوجد بعدها • لان طلب ورفض العقل بوسعه أن يقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية من دون أن يفقد من قواه العقلية شيئا ، لانا نرى العقل عند نشاطه يمتص أغلب قوة عواطفه ، أي أفكارها ويجعلها في تمام الضعف بحيث لا تبين وجودها • وكذلك العواطف اذا اشتدت

وانفعلت تمتص اكثر افكار عقلها ، وعندئذ تنسى العقل ونكاد لا نراه
لضعفه وخوره .

فنشاط العواطف يضعف من نشاط العقل ضعفا يناسب درجة حركة
العواطف ، ونشاط العقل يضعف من نشاط العواطف ضعفا يناسب درجة
حركة العقل . ولو لم يستعدا وجودهما ونشاطهما من معدن واحد هو
الافكار المشتركة بين العواطف والعقل لما انقص نشاط احدهما من نشاط
الآخر .

فالافكار مادة كل ملكة من ملكات العقل الخمس . فملكة الادراك
ما هي الا مجموع ما أدركه من الاشياء المحسوسة ، وملكة الحافظة
مجموع ما حفظته عنها ، وكذلك الارادة والاستنتاج والذاكرة هي ما ارادته
واستنتجته وتذكرته من الاشياء .

أما اذا صرفنا النظر عن الفكرة ، فعندئذ تذوب في العقل وتخفي
به بحيث نساها ولا تخطر ببالنا ، لكنها تخفي الى حين ، أي الى حين
حاجة الارادة والاستنتاج بعد ادراك شيء من الاشياء ، لمقارنته
بها وبغيرها من الافكار لمعرفة نوعه وأهميته .

وهذا هو سر امكان حفظ الافكار على كثرتها الهائلة من دون ازعاج
العقل وارباكه ، ومن دون حاجتها الى مكان ما في العقل ، ومن غير أن
تتصور زواله في يوم من الايام ولا من الامور ، ما دام العقل باقيا .

وكما ان الغرائز صدى العواطف ، فالعواطف صدى العقل ، والفرق
بين الغرائز والعواطف والعقل ، هو أن العواطف حركة عقلية لا شعورية ،
والغرائز حركة جسمية لا شعورية تابعة لحركة العواطف ، بينما العقل
حركة عقلية شعورية .

فالشعور أي العقل عند نشاطه لا يخلو تماما من اللاشعور أي
العواطف ، وكذلك انعكس •

والفرق بين اليقظة والحلم هو غلبة الشعور على اللاشعور في اليقظة ،
وغلبة اللاشعور على الشعور في الحلم ، وكذلك أحلام اليقظة من نوع
تغلب اللاشعور أثناء النوم ، إلا أنه تغلب موقت عند السليم •

أما إذا تغلب اللاشعور في اليقظة كغلبته في النوم فهذا هو الجنون •
والجنون درجات أخطرها تلك الدرجة التي يتضاءل فيها نور العقل إلى
درجة عماء •

بعد هذا نريد أن نسأل أنفسنا ، عن كيفية تقابل وتغالب الشعور
واللاشعور ، وعن المكان الذي يحل به الشعور عند تغلب اللاشعور عليه ؟
لأننا كثيرا ما نرى معارضة الشعور لللاشعور وتغلبه عليه ، أو مقابلة
اللاشعور للشعور وسيطرته سيطرة قد تذيبه فلا نحس بوجوده •

الذي أعتقد أنه هو بما أن الأفكار مادة العقل ، كما أنها مادة العواطف ،
وزيادتها التدريجية تزيد في قوتها ومتانتها على السواء من دون إمكان
تقصانها لسبب ما ، لهذا فإن سبب قوة العقل وسيطرته على عواطفه هو
ذوبانها فيه ، وذلك بامتصاصه قوى عواطفه الفكرية ، كما أن سبب
سيطرة العواطف وتغلبها على عقلها هو ذوبانها فيها بامتصاصها أغلب
أفكاره •

ولهذا نجد العقل أقوى ما يكون بعد تسلطه على عواطفه ، والعواطف
أقوى ما تكون بعد تسلطها عليه • والا من أين يأتي للعقل ذلك النشاط
غير المعهود فيه بعد اختفاء عواطفه نسيئا وموقتا ، إن لم يؤخذ من نشاط
العواطف التي يزداد ضعفها كلما زاد العقل قوة وانتباها ؟ وكذلك العقل ،

ما سبب تماديه في الضعف ، كلما تبادت عواطفه في القوة والنشاط ان لم يذب فيها ؟

والذي يزيدنا قناعة في هذا ، علمنا بأن الافكار مادة مشتركة بين العقل والعواطف ، تزيدهما تطوراً كلما زادت عدداً ، وانهما وأفكارهما كل غير متجزىء في الحقيقة ، ولا انفصال لبعضها عن بعض .

وحيث ان كلا من الافكار تضاف الى كل ملكة من الملكات العقلية فتزيد في نموها ، لعدم تطور العقل بدون هذه الافكار ، وان الفكرة لا تضاف الى ملكة من الملكات دون اخواتها ، فلا بد وان لكل فكرة من هذه الافكار عقلاً بسيطاً يماثلها في البساطة . ولو لم تكن الفكرة عاقلة لما كان العقل عاقلاً بمجموعها ، مع أنه ليس بشيء غير هذا المجموع من الافكار ، ولما كنا تصور وجود العقل وهو خال من أية فكرة من الافكار . وهذا الاحتفاظ بالوحدة المشاهدة في كل من الافكار مع اتساعها لكل ملكة من الملكات هو الذي يجعلها عاقلة ، وذلك لامتلاكها جزءاً بسيطاً من كل من الملكات العقلية . الا أن الضعف المتناهي لكل فكرة من الافكار يجعلها غير قادرة على الاستقلال بعقلها ، ولهذا فعقلها متداول بين العقل والعواطف المتقابلين والمتغالبين عليها وعلى أمثالها ، لتسم لكل منهما السيطرة على صاحبه . واعتبر ديكارت حتى العقل الالهي أفكاراً ولا غير ويسمي كل الخلجات العقلية أفكاراً . واذن فالعقل حتى العقل الالهي هو عبارة عن سلسلة من الافكار لا أكثر ولا أقل .

ويرى (لوك) أن العقل صفحة بيضاء لم تتصف بالعقل قبل انطباع الافكار عليها . أما (برتراند رسل) فانه يقول شيئاً بهذه الاقوال « العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التي تعرض في مكان فيه دماغ مجهز بأعصاب وأعضاء حس ، تكون جزءاً من الوسط المتداخل بينهما في

وقت معين ، (١) .

وحيث أن كل عاطفة من العواطف من خلق الملكات العقلية مجتمعة ، ومن مادتها العقلية التي هي الافكار ، فلا بد وان تكون أيضا كل عاطفة عاقلة بذاتها ، لأحتوائها على نفس هذه الافكار التي تعقل بها العقل .
ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة لما وجدناها تقابل العقل وتعارضه وتغلبه في كثير من الاحيان حتى تذيبه فيها لتكون سيده وسيدة الموقف مع عدم رغبة العقل ذاته باندحاره والتغلب عليه .

ولو لم تكن العاطفة عاقلة بذاتها لما شعرنا بارادتها السلبية أو الايجابية ، هذه الارادة التي تفرض نفسها على العقل فرضا ، والتي قلنا ان لا وجود لها بدون أخواتها الملكات العقلية . وعند تغلبها على العقل تستولي على أغلب قوى ملكة ادراكه أي حواسه ، وأغلب بقية ملكاته لتتزعجه وتوجهه حسب أهوائها .

وكما ان العقل هو مجموع أفكاره العقلية ، فكذلك العواطف هي مجموع هذه الافكار نفسها ، والافكار تنظم دائما بإمكانياتها العقلية الى الاقوى من العواطف أو العقل ، فتزيده قوة وحيوية .

والفرق الجوهرى بين العقل والعواطف ، هو نشاط الاستنتاج في العقل ، ونشاط الارادة في العواطف نشاطا غير اعتيادي بالنسبة الى ملكات كل منهما .

فعاطفة الغضب عند انفعالها لا تخلو من معرفة الضربة القاضية عن غيرها ، الا انها أقل قوة من ارادة القضاء على الغريم .

والعقل عند انصرافه الكلي الى حل المسألة الرياضية لا يخلو من

(١) جود : ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ٤٤

الارادة المحركة للاستنتاج الا انها أقل قوة من الاستنتاج أثناء حل تلك المسألة الرياضية •

وقلة الاستنتاج في العواطف هي التي تجعل العواطف ارادة عمياء لا شعورية ، أي غير واعية ، لانه لا وعي بلا استنتاج ، ونشاط الاستنتاج في العقل هو الذي يجعل العقل شعوريا ، وما عدا هذا الفرق ، فالعقل وعواطفه متشابهان ، الا انه فرق مهم هو سبب تباينهما وتقابلهما •

ويؤكد هذا التقابل ازدواج الشخصية الذي نلاحظه عند بعض الناس • ومزدوج الشخصية هو الذي تتكافأ عنده قوة العقل وقوة العواطف ، بحيث يجعله هذا الازدواج في تردد وتقل سريع بين حقائق العقل واوهام العواطف ، فيرى نفسه طاردا ومطرودا بوقت واحد •

وإثناء هذا التكافؤ يضعف العقل كما تضعف العواطف لتتم لهما المساواة ، وهذا الازدواج يوقف صاحبه موقفا وسطا بين العقل والجنون « وقد كتب احد المرضى (ان هذا الشعور بالازدواج لا يكون الا في الاحساس ، وان الشخصيتين ليستا الا شخصية واحدة من الناحية المادية) ولا شك انه يعنى بهذا انه يشعر بالثنائية ، ولكن شعوره مصحوب بالشعور بأن ليس ثمة الا شخص واحد بعينه ، (١) » •

وقبل بضع سنوات سألت استاذنا الكبير عباس محمود العقاد هذا السؤال « لي حلم نادر ، هو انني تحدثت مع صديق في امور اجتماعية ، واذا به يستشهد بمقطوعة من رصين الشعر ، حفقت بعضها • مع الطلمس انني بطيء النظم ولا اكثر من تعاطيه ، وكنت متوجها بكليتي الى الاستماع مع الاعجاب الشديد • ويقال ان ليس للانسان الا عقله الباطن عند النوم ، وكان عقلي الباطن - كما علمت - متوجها للاصغاء وتبع ما يلقي عليه

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ١٢٠

ولا غير • وقيل ايضا ان الانسان لا يفكر بشئين في آن واحد • • • تصور انك تستمع لخطيب وانت متبع لاقواله بكل اعجاب • هل يجوز الادعاء بأن ما تسمعه من بنات افكارك ؟ فمن الناظم ؟ هل هو انا ؟ وكيف ؟ » وقد اجابني على هذا السؤال في العدد ٧٥٧ من مجلة الرسالة الغراء المحتجة ، هذا نصه « اما نظم القصيدة في المنام او تخيل الاصغاء اليها من صديق فهو ظاهرة مختلفة تكفي التجارب النفسية لتفسيرها ، ولا استحالة فيها على الاطلاق • لان نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء ، وقد روى عن كولردج الشاعر الانكليزي انه نظم قصيدة مطولة من اجود شعره وهو نائم ، ولست استبعد ذلك • لانني تتفق لي ابيات من الشعر اتظلمها في المنام وانا مشغول الذهن بالنظم او غير مشغول ، وان لم يتفق لي في هذه الحالة نظم المطولات •

أما استحالة النظم والاصغاء في وقت واحد فليس بواقع • لان الاصغاء تخيل لا حقيقة له في الخارج ، وكل ما فيه انه هو الصورة الرمزية التي اتخذها الوعي الباطن لظهور تلك الايات فيه •

ومن طبيعة الأحلام انها رمزية تتخيل المعاني والمؤثرات في صور المحسوسات فتبدو للمكروب في حلمه ان عدوا يطارده ويشدد عليه الخناق ، وان وحشا مفترسا يبطش به في مكان لا مهرب منه ، وهكذا يتخيل الوعي الباطن انه يصفى الى متكلم وهو الذي ينظم ما يصفى اليه في الخيال • • الخ •

انه جواب اصطلاح عليه علماء النفس الا انه لم يجبنا ولم يجيبونا عن سر هذا الانشطار العقلي الظاهر لنا ، بحيث اصبح عقلا مدركا وموضوعا للادراك بوقت واحد ، وصار شخصا مطرودا وحيوانا طاردا بلحظة واحدة • هل العقل راغب في ان يكون مطرودا في ذلك الوضع المحزن

المزري ؟ لا اعتقد ، لانه لا مصلحة له في هذه المطاردة ، ولكنها فرضت عليه فرضا ، والتي فرضتها هي عاطفة الخوف التي تمثلت له بذلك الحيوان المفترس ، وهي العاطفة المقابلة للعقل المطرود الضعيف تجاهها خاصة عند النوم ، حيث يرتخي العقل وتنشط العواطف •

نعم لا يفكر العقل بشيئين في آن واحد وفي موضوعين مختلفين متعارضين متناقضين ، الا اذا آمنا بانشطاره الى عقل وعواطف ، وكل منهما له اتجاهه الخاص واسلوبه المعين ، هذا اسلوبه التفكير المحض ، وتلك اسلوبها الرموز •

اما المعبر عن معاني تلك القصبدة المنطوية على الكثير من الحكمة والمنطق الاستنتاجي فهو العقل ، واما الصاغي لها فهما عاطفتا الاعجاب والشعور بالجمال •

ولا مانع من معاونة العقل من قبل بعض العواطف الايجابية التي هي على وفاق دائم مع العقل ، كعاطفة الرحمة والحب • كما نلاحظ ذلك في اليقظة عند مشاركة العقل لعواطفه في الكثير من الاعمال الفنية وخاصة نظم الشعر •

لا مانع من مقابلة عدة عواطف للعقل بوقت واحد ، ولا سيما ان كانت من العواطف الايجابية التي لا تشاكس العقل وتطارده كالعواطف السلبية • والانسان في الحلم لم يفقد العقل الواعي اي الشعور كله ، كما انه في اليقظة لم يفقد العواطف جميعها اي اللاشعور ، ولكن تغلب عواطفه على عقله في الحلم بعض الشيء ، وفي اليقظة يتغلب العقل على عواطفه من دون ان يزيلها زوالا تاما •

ولو لم تكن العواطف ذات قوى عقلية لما استطاع بعضها ان يقابل

العقل ويقهره احيانا ، ويوافقه بعضها كالعواطف الايجابية ، فيكون معها في تمام الانسجام •

مع العلم ان العواطف لا تنفعل جميعها بوقت واحد ، ولو انفعلت هذا الانفعال لضعفت جميعها غاية الضعف ، لتوزع قواها العقلية على كل منها ، ولحصل عندها التناقض ، لانها حينئذ تنقسم الى قسمين سلبي وايجابي ، فلا يسمعها ان تكره وتحب ، وتتألم وتلتذ بوقت واحد • وحتى لو اقتصر انفعالها على العواطف السلبية وحدها او الايجابية وحدها لضعفت هذا الضعف لكثرتها ، بحيث لا يبقى لكل منها نشاط واضح •

ولكن يجوز ان تشارك عاطفة الغضب عاطفة الحب ، او ان تصاحب عاطفة الالم عاطفة الحزن • ولا يجوز ان تثور كلها او نصفها الايجابي او السلبي دفعة واحدة مع محافظة هذا النصف على نشاط كل من عواطفه • فالعقل اذن لا يعدم لاي سبب من الاسباب ، ولكن العواطف تستولى على افكاره لتحصل على القوة العقلية التي تمكنها من قضاء مآربها • وبعد حصولها على هذه المآرب وقورها ينتفض العقل ويخرج من مكمنه بعد ارجاع قوته المسلوبة وتعديه على قوى عواطفه المتعبة •

وعند تسلط العقل نجد بقايا فلول العواطف تبدو وتختفي وهي لا حول لها ولا قوة ، الا اذا وجدت الفجوة التي تسعها للخروج من مكمنها واسترجاع سيطرتها وسلطانها •

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة بذاتها ، لما تمكنت من هذا النشاط العقلي الذي لم يتميز بشيء مهم عن نشاط العقل الجوهري ، ولخضعت عندئذ للعقل ، ولما اُصفت بالارادة التي هي عنوان عقليتها • ومن الممكن ان تختفي العواطف وتزول الى غير رجعة بعد نضوج

العقل نضوجا تاما ، وذلك بعد تسلطه الكلى عليها ، بحيث لا تبقى لها قدرة على الظهور • وبما ان العواطف الايجابية الطيبة كالحب والشعور بالجمال واللذة والسرور والرحمة وما شابهها من العواطف المفيدة فائدة خالصة بحيث لا تتعارض مع مصالح العقل بل تساعد على تحقيق اهدافه المسعدة ، فالعقل لا يذيقها ويعارضها لحاجته اليها ، بل يطلق لها العنان على قدر الحاجة •

لهذا ارى ان مستقبل العقول الانسانية هو هذا النوع من التطور ؛ تنمية العواطف الايجابية وسلب قوى العواطف السلبية واخفائها نهائيا • وحينئذ يستقيم العقل ويبدأ بتخلصه من مشاكسات ومخالفات تلك العواطف السلبية المقلقة والمزعجة • ولا تبقى الا تلك العواطف الايجابية الصالحة ، التي تأنس به ويأنس بها وتعاونه كما يعاونها • وبهذا تزول جميع الامراض النفسية التي هي نتيجة هذا التكاثر بين العقل وعواطفه السلبية ، كالحدق والغضب والكراهية والانتقام والخوف والحزن وما شابهها ، وتزول معها مضاعفاتها كالوساوس والمزعجات والسخافات والالهام • وهذه هي الفضيلة ، اي الاخلاق السامية التي يجب ان ندعو اليها ، لانها اساس سعادتنا ، التي ان لم نصل اليها الآن فلا بد من ان نصلها في المستقبل القريب او البعيد •

الا انني لا اعتقد بامكان اختفاء عاطفة الالم السلبية ، ما دام العقل متمصا جسمه المركب تركيبا خاصا لا غنى له عن حراسة الالم بتبسيهاته المستمرة من المخاطر التي قد تقضي على الكائن الحي برمه •

ومن الممكن اضعاف عاطفة ما بصورة ارادية ، وذلك بتقوية عاطفة معارضة لها عن طريق الايحاء الذاتي • كأن اوحى لنفسى بالسرور ، واذا بها تنمو بأضعاف عاطفة الحزن ، او اوحى بعاطفة الحب فتضائل عاطفة

الكرامية ، وهكذا من الممكن نسيان تعديل عواطفنا وترويضها ، بل والتصرف بها •

كما حدث لأحد المنومين المغناطيسيين ان يوههم وسيطه بأن ما وضعه على جسده قطعة من الثلج ، بينما هو واضح حديدة حامية • وفعلًا لم يشعر الوسيط بحرارة الحديدة ، بل اخذ يرتجف من البرد •

ونقل عن زاهد متعبد ؛ ان احدى رجليه مرضت ، فأشار عليه طبيبه بترها ، والا سرى الداء الى سائر الجسم ، ومن ثم لا ينفع العلاج • وعند موافقة الزاهد ، طلب الطبيب تكتيف مريضه برجال اشداء لتتم له عملية البتر مع غمسها بالزيت الحار • الا ان الزاهد عاهد على الاستسلام التام وعدم المقاومة الى نهاية العملية ، وبالفعل برّ بوعده وسقط بعد العملية مفشياً عليه •

تم للزاهد ذلك بانصرافه الكلى الى التفكير الجدي بعظمة الله وجلاله وعجائب مخلوقاته ، حتى استطاع ان يذكى عقله اذكاء تاما بحيث لم تجد عاطفة الالم منفذاً اليه لتستولى عليه ، فرجعت خاسئة كليله معترفة بسلطان العقل وجبروته •

اما الحيوانات ، فسبب تأخرها العقلي هو تغلب عواطفها وغرائز عواطفها على عقلها دائما • ولهذا نراها تعيش على وتيرة واحدة لا شعورية •

مع العلم ان العقل له القابلية التامة على استحداث افكار استتاجية غير الافكار المكتسبة • ففكرتي عن الاربعة انها حاصل جمع اثنين واثنين ، وفكرتي عن ان هذا الشيء يسار او يمين ذلك الشيء ، وما شابه هذه الافكار ليست من الافكار المكتسبة ولكنها اصطلاحات من وضع العقل ونتيجة عمله ومقارنته بين افكاره ذات الاساس الواقعي والحقائق الواقعية •

وذلك كالعواطف التي هي ليست من العقل ولا مما يقابل العقل ولكنها نتيجة تفاعل العقل بما يقابله من الواقع وهذه الافكار الاستنتاجية الاصطلاحية لم تكن معروفة عند الحيوانات المسيرة بعواطفها • كما انها لا تزيد في افكار العقل الوافدة عليه مما يقابله ، ولكنها تزيد في انتباهه بحيث تجعله اكثر سيطرة على عواطفه وغرائزه ، واكثر قابلية على ابتكار الافكار الاستنتاجية •

وهذه الميزة لم توجد لدى الحيوانات • وعدم وجودها سبب تأخرها العقلي ، وسبب سير حياتها على وتيرة واحدة لا تحيد عنها ، بحيث تجعلها اقل استيعابا للافكار الجديدة ذات الاساس الواقعي من الانسان •

ولكن لا استحالة في تطور عقول الحيوانات وتغلبها على عواطفها وآلياتها اذا ما تبدلت ظروفها وتغير منهج حياتها •

واذا كان العقل هو الملكات العقلية ، والنفس المقابلة لعقلها هي العواطف ذاتها ، فلا مانع لدينا من تسمية العواطف جميعها بالنفس ، لعلمنا بعدم وجود النفس المقابلة للعقل بدون العواطف اللاشعورية •

اما الروح او الحياة ، فما هي الا مجموع العقل والنفس على السواء ولم تكن شيئا آخر • لان الروح ما هي الا جميع الصفات الحيوية التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية • بدليل لوا زلنا من هذه الكائنات تلك الصفات الحيوية لم نجد بعدئذ اي معنى للروح • والعقل في مبدئه باول الاحياء الدنيا ، وقبل ان يتطور ويحصل على العواطف والغرائز ، كان هو وروحه وحياته كلها اسماء متعددة لمسمى واحد •

اما الذات والأنية ، فهما الجوهر العقلي الخالص ، اي الملكات العقلية وحدها ، ولم تكونا شيئا غيرها •

لأننا لو تصورنا زوال العقل فلا يسعنا بعد ذلك ان نتصور بقاء الذات ، لعلنا بان العواطف وغرائزها مجرد ظواهر ثانوية للعقل متعلقة به ولا وجود لها بدونه •

لهذا فالحياة او الروح اشمل من الذات ، لانها الجوهر العقلي مع عواطفه • بينما الذات ما هي الا العقل وحده دون عواطفه وغرائز عواطفه المتوقف وجودها عليه كتوقف وجود العقل على كل ملكة من ملكاته الخمس •

الا ان تقسيمنا العقل بهذه الصورة ليس معناه ان العقل مجموعة اجزاء متميزة ، لا ، ولكننا نقول ان العقل وحدة مصمتة غير مجزأة ، بل انه جوهر عقلي ، وعواطفه صفات له لا وجود لها بدونه •

ولا استحالة في ادراك العقل لذاته ، لان ادراكه لذاته ولغيرها لم يكن شيئا سوى هذه الذات • ولماذا يدرك كل شيء ولا يدرك ذاته اي وجوده ، وهو يعلم انه لو لم يكن موجودا لما تساءل عن وجوده وفكر فيه ؟ كما اشار الى هذا ديكارت •

وما هي ذاته ان لم تكن ملكاته العقلية التي يستعملها في كل حركة من حركاته ، والتي تقابل عواطفها وتغالبا • فتتصر حيناً ، ويتنصر عليها احيانا ؟ •

فالجوهر العقلي ، كما قال (الطزرة) ؛ ليس ذاتا حقيقية وراء ما تنطوى عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية •



الفصل الرابع

دفاع عن الميتافيزيقا

يسأل بعض الاطفال آباءهم :

— من خلقنا ؟

— الله

— ومن خلق الله ؟

عندئذ لابد وان يبحث الاب عن جواب ، وان يقول له مثلا ؛ الله هو الخالق الوحيد الذي لم يخلقه احد : ليستريح طفله عند هذا الجواب ، وليحافظ الاب على كرامته من ان يصمه طفله بالجهل حين قوله لا ادرى !

اذن فالميتافيزيقا ضرورة يدعو لها العقل البشري الذي لا ينفك عن القاء مثل هذه الاسئلة والبحث عن اجوبتها • فمن المستحسن ان يقول من لا يدري لا ادرى • ولكن ليس من المستهجن على من لا يعلم ان يتعلم ، وان يفكر ليزداد علما • اما قول من يقول ؛ ان هذه المواضيع ، اى الميتافيزيقا بحث فارغ لا يوصل الى نتيجة ابدا • فانه فرض بغير دليل • لان الدليل الكامل هو الذى يستخلص من العلم بكل اطراف الموضوع بينما الوضعيون ناكروا الميتافيزيقا يعترفون بجهلهم وانكارهم لتصف اطراف الموضوع ، اى مالا يخضع لسيطرة حواسهم • كأن مالا يخضع لحواسهم لا وجود له بدا • ومن ثم فلا حاجة لمحاولة معرفته •

لو وقفت امام دار مغلق الابواب ، فهل من المعقول ان ادعى ان هذا الدار لا يحتوى على اي شيء سوى جداره وابوابه الظاهرة للحواس ؟ وان أؤكد ان من السخف محاولة معرفة غيرها ، ومن المستحيل الوصول الى معرفة ما عداها ، لا في هذا الوقت فحسب ، بل وفي كل زمان ومكان ؟

ان قولى هذا نفسه دليل ميتافيزيقي اكثر مما هو دليل حسي لانني افترض ان جميع الامكنة التي شاهدها واتي لم اشاهدها ، وان كل الازمنة الماضية والحاضرة والمستقبل كلها كحاضري ومكاني هذا • مع انني لم اشاهد غير ما تيسر لي من المكان والزمان الحاضرين المحدودين • ان الدار التي اقف امامها لا ارى ما في داخلها بكل تأكيد ، ولكن ألا أستطيع ان استنتج من رطوبة جدرانها وابوابها المحكمة الغلق ان في داخلها ماء ؟ او ان استخلص من حرارة جدرانها وابوابها ان في داخلها نارا ؟

ان البحث عما في داخل الدار ان لم يزدني علما لم يزدني جهلا ، وان لم اتوصل انا الى نتيجة او بعضها ، فقد يتوصل غيري في زمان في هذا او في الازمنة المقبلة • اما قول من يقول ان الباحث في هذا الموضوع لم ولن يتوصل الى نتيجة في هذا الزمان وفي الازمنة المقبلة ، فانه قول لا يستند على دليل ، ويناقض نفسه بنفسه • لانه تعدى بحكمه هذا حدود حواسه ، حيث ان حواسه لم تخبره بنوع حواس الاجيال المقبلة وعقولها ومبلغ تطورها الا عن طريق الاستنتاج • وهذا الاستنتاج عقلي صرف ، وان كان يعتمد على بعض الملاحظات الحسية •

« واني لاقولها مرة اخرى ، ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تخلص لنا مشكلة العلاقة بين المثالي والواقعي • فهذه المشكلة هي المشكلة

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة • ص ٢٢٨

يقول ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تحل هذه المشكلة .
ويؤكد قوله هذا ، كانه على علم تام بكل ما كان وما يكون من العقول
وقابلياتها ، والعلوم وامكانياتها . مع علمه ان العقول في تطور مستمر ، وان
العلوم في توسع دائم ، وان القابليات متفاوتة ، واسرار الكون غير المكتشفة
اكثر باضعاف مضاعفة من الاسرار المكتشفة ، وان اغلفة هذه الاسرار
آخذة بالانقشاع شيئا فشيئا .

انها دعوة صريحة الى الجهل ، وسوء ظن مبالغ فيه في قدراتنا
العقلية والثقافية . وما كل ذلك منه الا لتوجيه الناس الى النافع ماديا من
العلم ، وترك ما عدا ، بحجة استحالة الوصول الى نتيجة مرضية فيما
عدى العلوم الحسية .

لاشك وان النافع ماديا من العلوم والفنون هدف لا بد منه ، وغاية
لا غنى عنها . ولكن ليس معنى هذا ان المنافع المادية هي كل غايات
واهداف الانسانية الحاضرة والمستقبلية .

ان ذلك الطفل يشعر بالانقباض ان لم يجد الجواب الشافي على
سؤاله الميتافيزيقي . فكيف بمعشر الفلاسفة والمثقفين ، الا يشعرون
بأضعاف تلك الخيبة والحيرة عندما يحال بينهم وبين البحث والتحقيق
عن جواب لتلك الاسئلة الميتافيزيقية . الا يشعرون بالجهل المقيت امام
هذه المواضع عندما يسألون انفسهم او يسألهم غيرهم عنها ولا يجدون
جوابا ولو بعض الجواب ؟ .

ويقول « جون ديوى » « الاترون ان استبعاد هاتين المعضلتين
التقليديتين (الميتافيزيقا والاستمولوجيا) ييسر المفلسة ان تفرغ لامر اهم
منهما واثمر ؟ ألا يشجع ذلك الفلسفة على ان تواجه العيوب والتساعب

الاخلاقية الكبرى التي تعاني منها الانسانية الشيء الكثير ، (١) مع العلم ان المواضيع التي تهتم الانسانية كثيرة ، ولكل منها رجالها المتخصصون . ولا يفرض اي علم من العلوم ترك ما عداه على اصحابه وغير اصحابه بل ان كثرة العلوم وتشعبها ، وكثرة المتخصصين بكل منها ينفع الحضارة البشرية . وذلك لان كل علم من العلوم بحاجة ماسة الى معونة غيره ليصحح احدهما اخطاء الآخر ، وليحل احدهما مشاكل الآخر التي لم تكن من اختصاصه .

ومن الجهل دعوة « جون ديوي » الى ترك الميتافيزيقا والابستمولوجيا (فلسفة المعرفة) للتفرغ الى بقية العلوم ، لانهما ليستا مفروضتين على كل عالم من العلماء .

وما هو المانع لو تركنا بعض الفلاسفة - وهم نزر قليل - ليتفرغوا لمختلف مواضيع الفلسفة ، ومنها الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، عسى ان يتوصلوا لشيء مهم يخدمون به الفلسفة ، وبقية العلوم . لعلنا ان العلوم والفلسفة متعاونة ، يأخذ بعضها من بعض . لماذا لا نترك هؤلاء القلة يتحفونا بما عندهم . فأن اخفقوا الآن ، فقد لا يخفقون بعد جيل او اجيال . اما اذا منعناهم من التفكير بهذين الموضوعين الفلسفيين ، بحجة انهما لا يفيدان ، فهذا افئات وتحيز ودكتاتورية غير متوقعة من رجل علم محترم ، وفيلسوف محترف .

للاخلاق مواضيعها ورجالها ، ولكل من العلوم والفنون مواضيعها ورجالها . وكذلك الفلسفة . فلماذا نترك العلماء يشتغلون بعلومهم التي تخصصوا بها ونمنع الفلاسفة من الاشتغال في الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، وهما لباب الفلسفة . مع انها ذات نتائج خطيرة ومهمة . بل لا أعالي ان قلت ، ان النتائج الموققة لهذين الموضوعين أهم واسمى من نتائج أى علم

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة . ص ٢١٨

من العلوم ، وأى فن من الفنون على الإطلاق • لأنها أساس كل ما عداها
من العلوم والفنون •

مع العلم ان من الفلاسفة من وضعوا حلولاً هامة ومعقولة للكثير من
المشاكل الفلسفية ، ومنها مشكلتا الميتافيزيقا والابستمولوجيا • فلماذا
لا نعلم خير هذه الحلول الى أن نحصل على أفضل منها ؟

فالعلوم الطبيعية في تجدد وتغير في كل قرن من الزمان ، فهل يجوز
لنا القول انها علوم غير مجدية ، وسوف لا تصل الى نتيجة مرضية ؟ لا •
ولكن الاصح هو أن تبني أفضل الحلول المتفق عليها الى أن نحصل على
خير منها •

وهكذا يجب أن يكون حالتنا مع حلول المشاكل الفلسفية التي
لا ترضينا كل الرضا • اى أن نعترف بأفضلها الى أن نحصل على ما هو
أفضل منها •

وان كنا لا نستطيع أن نعترف أو نقنع بأحد هذه الحلول ، فعلينا
أن لا نسحق كل من اعترف بها بعد البحث والتحقيق ، فلكل رأيه ،
والرأى محترم •

ولو كل الناس جميعهم انصرفوا الى هذه المواضيع الفلسفية دون
سواها من المواضيع العلمية والفنية ، لأعترضنا عليهم بقولنا ؛ ليتخصص كل
منكم بما هو أهل له ، وتركوا المواضيع الفلسفية لذوى الكفاءات من
الراغبين • ومن حسن الحظ انهم قلة لا يعطلون سير العلوم النافعة • وقد
يبدعون في يوم من الايام ما يجيبون به على ما يخالج قلوب خواص الناس
وعوامهم ، ومنهم ذلك الطفل الساذج ، من أفكار عقلية وروحية لا يدرون
لها حلا ، فيرتاحون اليها بازالة ما ران على عقولهم من ظلام الجهل •
فالحاجات الروحية والعقلية ، لا تقل في أهميتها عن الحاجات المادية

الاجسدية • فلكل أهميتها ووقتها وقيمتها •

وان القول في ترك المواضيع الفلسفية كالمعارف العقلية والروحية خطأ كخطأ الداعي الى ترك المعارف العلمية والفنية سواء بسواء • لان الحياة البشرية لا كالحياة الحيوانية التي لا يهتما الا علفها ، بل تشوق بالاضافة الى ذلك الى المعارف السامية والمعلومات التي تشعر صاحبها بالكرامة والرفعة • بل وأكثر من ذلك ان الكثير من ذوى العقول المهذبة والنفوس المرفهة لا ترتاح على الجهل الذي تشعر به تجاه أسرار الكون ، ولا يقر لها قرار الا بحل تقتنع به ولو بعض القناعة •

- وان « كانت » وان كان قد هاجم ما وراء الطبيعة بعض الشيء الا انه اعترف « بأنها تشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشرى ، ولم يعتقد لحظة واحدة ان « نقده » قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا نظريات مستحيلة » •

وان لم تكن مستحيلة فمعنى ذلك ، ان الفلاسفة قد وصلوا أو يصلون في يوم ما الى كشف الستار عنها •

يقول زكي نجيب في كتابه خرافة الميتافيزيقا ؛ على الفلاسفة أن يقتصروا على التحليل وحده ، تحليل أقوال العلماء ولا غير ، ولا يجوز لهم تجاوز هذا الحد : فأقول ، ولماذا لا يكون العلماء هم الذين يقومون بهذا التحليل ، لأنهم أكثر دقة من غيرهم ممن لم يتخصصوا بعلومهم ؟ •

لماذا لا نقول ذلك ونحيل الفلاسفة على التقاعد بعد انتزاع آخر وظيفة من أيديهم ؟

ويقول « انك حين تبحث في الالهيات فأنت من رجال الدين ولست فيلسوفا ، وحين تبحث في الرياضيات فأنت رياضي لا فيلسوف ، وحين تبحث في الطبيعيات فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف » •

ولكن ألا يعلم ان رجل الدين يبحث في الفقه الديني ، والتأريخ ، وسير الصالحين ، والكتب السماوية ، والاحاديث النبوية ، بالاضافة الى بحثه في المنطق وعلم الكلام واللغة وأمثال ذلك مما يستوجه التخصص ، بحيث يجعله غير قادر على استيعاب الفلسفات قديمها وحديثها ، وما تقتضيه هذه الفلسفات من الاطلاع على مختلف العلوم والفنون العصرية .

كما ان المتخصص في الفلسفة لا يستطيع أن يتخصص بالعلوم الدينية بعين الوقت ، ويستوعبها الاستيعاب الكافي . لأن كلا منها ذات فروع كثيرة بحيث ان من يخلط فيما بينهما لا بد وأن يقصر فيهما . وان استوعبهما وتفهمهما وانتج فيهما ، فعندئذ يكون دينيا وفيلسوفاً ، وهذا نادر الوجود .

ولقد حدث مثل هذا في العصر الحديث ان « ارنست هيكلم » بيولوجي وفيلسوف ، وهنالك من هو كيميائي وفيلسوف . لا مانع من أن يجمع انسان ما بين العلم والفلسفة ، كما لا يستحيل على انسان أن يوفق بين العلم والادب . ولكن الذى يجعله نادر الحدوث ، هو انه خلافاً لمبدأ التخصص الذى يؤدى الى الاتقان والتضلع .

ما حاجة رجل الدين مثلاً في البحث عن مبلغ مطابقة ما نحسه للشيء المحسوس ، وهذه هي الايستمولوجيا ، أو البحث في القيم وهل هي ذات وجود واقعي أم ذهني ، والطبيعة هل هي مثالية أم واقعية وهذه من الميتافيزيقا . ان هذه المواضيع تلهي رجل الدين بحيث تحول دون اتقانه علومه الدينية ، كما تحول دون اتقان وإبتكار المهندس في علومه الهندسية الا اذا جعلها من هواياته لا من حرفته .

فمن العلوم الالهية لرجل الدين علم الكلام ، الذى يقرر سلفاً وجود الله ومن ثم يبحث في صفاته على ضوء العلوم الدينية والفلسفات

الالهية • اما اذا تخصص بالفلسفة بالاضافة الى العلوم الدينية ، فسادرا ما يتوفق في أحدهما • وقد يستوعبهما ولكن تشعب مواضعهما يحول دون ابتكاره فيهما •

وهذا هو الذى يجعلنا نؤمن بضرورة تميز الفلسفة عن الدين وعن بقية العلوم ، مع اعترافنا بوجود التعاون فيما بينهم ليتحف بعضهم البعض الآخر بما يهتدي اليه من جديد مفيد •

ولهذا قيل ان للدين والطبيعات والفنون والتأريخ جانبها الفلسفي بالاضافة الى جانبها العلمي •

فالجانب العلمي للدين هو ما أتنه به الكتب السماوية وأحاديث الرسل وسيرهم من اخلاق وعبادات • اما الجانب الفلسفي للدين فهو البحث في الذات الالهية واثبات وجوده وتعريف الوحي واثبات امكانه الى غير ذلك من الثواب والعقاب والخلود بحثا فلسفيا مجردا عن الدين ومستعينا بأحدث ما توصلت اليه العلوم النفسية والطبيعية •

وهذا ان يتيسر للفيلسوف فانه لا يتيسر لعالم الدين ، وان تيسر لأحد علماء الدين فانه فيلسوف بالاضافة الى انه رجل دين •

وهكذا القول في علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة ، حيث ان فلسفة الطبيعة تبدأ حيث ينتهي علمها • ان علم الطبيعة كالظاهر من الشجرة من جذوع وفروع وأوراق • وفلسفة الطبيعة كالمختفي من الشجرة من جذور •

قال كثير من العلماء بوجود الاثير مع عدم استطاعة الحواس أن تحسه • ومع ذلك لم يعترض أحد عليهم • لان ما يدرك بآثاره كالذى يدرك بذاته • واينشتين ادعى ان الكون كروي ، وكرة الكرات ، مع أن حواسه وحواسنا لم تدرك هذه الكرة الهائلة ، ومع ذلك لم يسخفه

الوضعون بقولهم ؛ ان هذا مالا حق لك به ما دمت لا تحسه بحواسك •
ان اينشتين استنتج من مقدمات رياضية عقلية لا تعتمد على الحواس ؛
أن خطوط الاشعة التي تصلنا من النجوم منحنية لا مستقيمة • ولقد
صدق حدسه بعد مدة طويلة عندما راقب العلماء كسوف الشمس والاشعة
المنحنية التي تمر بها •

ولقد قرر الفلكي « بلوتو » ان هنالك كوكبا تاسعا وراء نبتون
الكوكب الثامن لمشاهدته انجذاب نبتون الى الخلف • ومن هذا علم ان
هذا الانجذاب لا بد له من جاذب • وبعد عشرات السنين شاهد بعض العلماء
هذا الكوكب التاسع وأسموه بأسم مكتشفه الذي تنبأ بوجوده •

ومعنى هذا ان من حق العلماء والفلاسفة أن يتجاوزوا حدود
حواسهم والاستعانة بقولهم المستنتجة ، على شرط أن تكون هذه
الاستنتاجات العقلية مبنية على الاسس العلمية •

وعلى هذا فإن من يشاهد دقة نظام الكون ويستنتج منه ومن غيره من
الاداة العلمية والفلسفية ، قوله بوجود المنظم مثلا فعلينا أن لا نجابهه
بقول الوضعين « ان هذا كلام فارغ من المعنى » ولكن اذا أردنا أن نخدم
العلم فعلينا أن نعارضه بدليل أقوى من دليله ان وجدنا مثل هذا الدليل •

ان للبحث ثلاثة أساليب ؛ الاسلوب الحسي ، وهو كالنملة التي تجمع
غذاءها من خارجها ، والاسلوب الذاتي كالعنكبوت الذي يستخرج خيوطه
من داخله • والافضل من هذين - على ما أعتقد - هو الاسلوب الذي يجمع
معارفه عن طريق الذات والموضوع • كالنحلة التي تحيل رحيق الازهار
الى عسل لذيذ بعد أن تجري عليه عملياتها الدقيقة في جوفها •

فالعلم الذي يعتمد على الواقع وحده علم ناقص ، والذي يعتمد على
الذات وحدها علم فارغ • اما العلم الثمين النافع فهو العلم الواقعي الذي

يعتمد على الذات ، والعلم الذاتي الذى يعتمد على الواقع •
ان اعداء الفلسفة ما لديهم من حجة لطعن الفلسفة سوى العداء
المستحكم الذى لا أدري له سبب • والا فما معنى قولهم ؟ ان البحث في
حقيقة العالم الخارجي وهم وعبت ، وان التساؤل عن حقيقة العقل كلام
فارغ • اذا كان هذا الباحث وهذا المتسائل يعتمدان في بحثهما على العلوم
الواقعية والاستنتاجات العقلية •

أليس من حق الفيلسوف أن يتساءل عن حقيقة العالم الذى لا يعرف
عنه سوى ظواهره ؟ مع علمه ان كل هذه الظواهر أو أغلبها ذاتية ولم
تكن ذات وجود موضوعي ؟ •

وأليس من حق الفيلسوف الآخر الذى لم يكون له رأيا عن مصدر
هذه الظواهر أن يتساءل عن مصدرها ، ويبحث عن هذا المصدر ويطيل
البحث والتساؤل والتحقيق عن مصدر الوجود والانسانية ومآلها مما يهم
كل انسان طموح على وجه الارض ، ليزيل الغموض الذى يكتنف هذا
الوجود ويبعد وصمة الجهل عن الانسانية ؟ •

ان من يرى أن لا حاجة بهذه الفلسفة فليتركها الى ما يرغب من
علم • ولكن على أن لا يعيب غيره الذى يبحث في غير علمه • اما قوله ان
الفلسفة لا توصل الى نتيجة ، فهذا قول سابق لاوانه • لانه لا يحق له
أن يتحدث عن مستقبل الفلسفة الى أبد الآبدين ، والا فانه دخل أغمض
مواضيع الفلسفة من حيث لا يدري •

واما ان ادعى ان الفلسفة لم تصل الى نتيجة في ماضيها وحاضرها ووقف
عند هذا الحد ولم يتعرض لمستقبلها • فنحييه بقولنا ؟ على فرض ان الفلسفة
لم تتوصل لشيء حتى الآن ، أفليس من حقنا ادامة البحث ما دام لنا
الامل في الوصول الى نتيجة ؟

وان قول من يقول ان الفلسفة لم تتوصل الى نتيجة حتى الآن فمغالطة
كبرى ، حيث أن أغلب العلوم الحالية من بنات الفلسفة • لأن كل
ما لم يتوصل اليه العلم يعتبر من الفلسفة ، وان عرفت حقيقة الفلسفة
تركته الى رجال العلم يطوروه ويفيدوا به ويستفيدوا منه •

وما بقي للفلسفة من مواضيع ، فلا استبعد ذلك اليوم الذى تتوفق
احلها وتتركها للمعلماء لتبنى هي اسراراً أخرى تسعى لحلها ، وما أكثر
الاسرار في هذا العالم انلا نهائي !



الفصل الخامس

البديهيات العقلية والكليات

يرى العقليون ان البديهيات العقلية وجودا فطريا في العقل غير مكتسب من التجربة ، وانها صادقة صدقا مطلقا ، لا ينالها الشك في يوم من الايام ، عكس الاحكام التجريبية المكتسبة التي لا يمكننا القطع بصحتها مهما كانت واضحة لحواسنا •

فالبديهيات الرياضية يقينية لأنها من طبيعة العقل ، بينما الاحكام المعتمدة على الحس والتجربة احتمالية ، لأنها وافدة على العقل ولم تكن من طبيعته •

ويقولون السبعة حاصل جمع ثلاثة واربعة حكم لا يمكن احتمال خطئه في زمن من الازمان أو عالم من العوالم • بينما ليس باستطاعتي أن أقطع في قلبي ان النار تحرق الخشب في كل زمان ومكان • وذلك لامكان حدوث العكس ، لأمر من الامور التي نجهلها الآن •

يسمى (كانت) هذه البديهيات (الاحكام القبلية التحليلية) بينما يسمى الاحكام التجريبية بـ (الاحكام البعدية التحليلية) ، لأن نتائج الاحكام القبلية غير متضمنة في مقدماتها • فلالسبعة متضمنة في العدد ثلاثة ، ولا في العدد اربعة ، وليس في كلا الرقمين ما يدل على أن جمعهما ينتج سبعة ، وعليه فهو خبر قبلي - أي قبل التجربة - عن مبدأ لا يتضمنه ولا يحتويه •

ويقول (كانت) ... وكذلك انت لا تتردد في الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع ان هذا الحكم لا يوجد في المستقيم وإذاً فهو حكم قبلي لم تأتأ به التجربة •

اما الاحكام البعدية فلا تخبرنا بجديد ، بل بطبيعة الاشياء حسب ما تأتينا بها التجربة • كآحراق النار للخشب ، وبزوغ الشمس من المشرق وغروبها في المغرب وما الى ذلك ، وهذه عرضة للشك كما أوضحنا •

غير أن (لوك) على العكس من هذا ، لم يميز بين هذين النوعين من الاحكام ، ويرى ان جميعها مصدرها الحواس ولا غير ، وعند دخول الاحساسات في حضيرة العقل تتركب بعضها مع بعض وينفرد بعضها لتتوحد هذه الاحساسات واختلافها •

الآ- ان سبنسر يختلف عن هذين الفيلسوفين المتعارضين ، لتفسيره البديهيات تفسيراً بيولوجياً ، كقوله « اما صور الفكر مثل ادراك الزمان والمكان وفكرتي الكمية والسبب ، التي قال عنها (كانت) انها فطرية في الانسان ، فما هي الآ طرائق غريزية للتفكير ، ولما كانت الفرائض عادات اكتسبها الجنس ، ولكنها رسخت في الفرد رسوخ الفطرة ، فإن هذه (الصور الفكرية) عادات عقلية اكتسبها الانسان ببطء على مدى الزمان ، ولكنها اصبحت الآن جزءاً من تراثنا العقلي » (١) •

الآ- انا نرى ان لوك وسبنسر قد جانبوا الكثير من الصواب ، لأن لوك لم يعرفنا بسبب هذا الاختلاف الجوهرى الواضح بين البديهيات وغير البديهيات عندما ارجعهما الى الحواس وحده ، ولم يوضح لنا السبب الحقيقى ليقيننا المطلق في المسألة الحسابية $2 + 2 = 4$ تساوى اربعة دائماً وابدأ • وعندما أرى رجلين الى جانب رجلين امامي لا أستطيع أن أقول بدون ريب ومن غير أدنى شك ، انهم اربعة رجال ولا غير كحكمي المطلق في المسألة الاولى •

اما قول سبنسر بأنها كلها عادات اكتسبها الجنس على ممر الاجيال

(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة • ص ٤٨٩

فتفسير غير مقبول ، لأن الجنس منذ بدء الخليقة شاهد الشمس تنزغ من المشرق وتغيب في المغرب ، ومع ذلك لا يقطع بخروجها بكرة كقطعة في المسائل البديهية مثل يقينه في استحالة شروق الشمس وعدم شروقها بوقت واحد ، وقطعه في أن لكل معلول علة •

واعتقد ان (كانت) واستاذ ديكارت واطع النظرية العقلية قد أصابا بقولهما بعقلية البديهيات • إلاّ انهما خطأ بادعائهما ان المقصود بعقليتها هو انها أفكار موجودة في العقل وجودا فطريا قبل احتكاكه بعالم الحس لاكتساب الافكار الحسية الجديدة •

اما أنا فأقول بعقلية البديهيات ، إلاّ انها من نوع آخر • حيث ان الاربعة التي أقول انها حاصل جمع اثنين واثنين ليست فكرة موجودة في العقل قبل أن يعرف الحس والمحسوسات - بصرف النظر عن نوعية هذه المحسوسات - بل استتجها العقل بعد اتصاله بالمحسوسات استنتاجا تجريديا • والاستنتاج التجريدي البديهي لا يحتمل الخطأ مطلقا ، بعكس الاستنتاج التجريبي المعرض للخطأ والصواب •

عندما أرى رجلين واقفين امام رجلين آخرين ، لا يسعني الجزم بأنهم اربعة رجال بكل تأكيد بحيث لا يحتمل الشك • وذلك لأنه من الجائز أن يكون هؤلاء الرجال اثنين فحسب ، والسكر او التسمم هو الذي اوهمني بأزدواج كل منهما فرأيتهما اربعة رجالا • وقد تكون هناك موانع مكانية أو حالات مرضية ، جسمية ، أو ايحائية تسبب هذه الشفعية ولا استبعد ان هؤلاء ليسوا برجال ولكنهم اصاب أو أشباح أو أوهام عقلية ليس لها وجود في عالم الحس • كل هذا جائز وتعترف به التجربة •

اما في الاستنتاج التجريدي فلا يمكن هذا الخطأ ابدا • لانه عند

تفكرى برجلين الى جانب رجلين وأريد جمعهما في عقلي ، لا أتردد في قولني انهم اربعة رجال لا أكثر ولاأقل بكل يقين • وذلك لانتفاء تلك العوامل الحسية المضللة كشفعيةالسكروانتسم أو الموانعالمكانية والامراض الجسمية وامثالهما من مسببات الخطأ •

وعلى هذا نقول ، ان الاحكام العقلية المجردة عن مواضعها الحسية لا يمكن فيها الخطأ ، اما اذا أردنا أن نحكم على المواضع الحسية نفسها وكما هى عليه في الواقع فنعدئذ لا يسعنا انقطع في صحتها ، وان كانت في منتهى البساطة • وصحتها دائما تكون نسبية وقد تقارب هذه الصحة النسبية الصحة المطلقة ، الا انها لم تصل في يوم من الايام الى مستواها •

وعلى فرض امكان يقيني المطلق في عدم مرضي بالشفعية المرضية كالحول والتسم ، أو الوهمية العقلية ، كما يوهم النوم المغناطيسى وسيطه بشتى الافكار الموجودة وغير الموجودة ، واذا لم تكن هناك من الموانع المكانية كالتزجاج المتخالف والهباء المتكاثف وامثال ذلك ، عندئذ لا أتردد في الجزم بكل تأكيد واطمئنان بأن ما رأيته امامي هم اربعة رجال حقيقيين ليس الا • ويصبح ادراكي الحسي هذا لا يقل بشيء في ضرورة صدقه عن احكامي التجريدية ، كما لا يجوز لغيري من البعيدين عن تلك الاضاليل أن يشك في صحة ادراكه أو ادراكي هذا في يوم من الايام أو عالم من العوالم •

وبأستطاعة استنتاجي العقلي التجريدى أن يجزم باستحالة بزوغ الشمس وعدم بزوغها في آن واحد لتجرده عن اسباب الخطأ الحسي • ولكن الاستنتاج التجريبي الذى يعتمد على الحس لا يستطيع هذا الجزم ، لأنه من الممكن أن تخرج الشمس في الحقيقة مع احتجابها بالحجب أو الاوهام السالفة الذكر ، فتكون بازغة وغير بازغة بالنسبة لصاحب الحكم التجريبي •

وهكذا بديهية الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان مطلقا بالنسبة الى استنتاجنا التجريدى ، لتخلينا عالمادنيا يجوز فيه الامتداد اللانهائى ، اما اذا جربنا هذين الخطين في عالم الواقع لوجدناهما يلتقيان في بعض الاحيان . لأن خطي السكة الحديدية اذا احترقت فيافي الكرة الارضية وعبرت انهارها وبحارها لابد من أن يلتقيا من حيث بدءا ، مع أن حواسنا لا ترينا هذا الانحناء التدريجي ، بل ترينا سطح الكرة الارضية وكأنه مستقيم الى نهايته .

وكذلك القول في بديهية المثلث الذى تساوي مجموعة زواياه زاويتين قائمتين ولا غير في عالم العقل ، بينما هو في الواقع قد يساوي زواياه أقل أو أكثر من هذا . لاننا لو رسمنا مثلثا على سطح الكرة الارضية بين القاهرة ونيويورك وموسكو ، لوجدنا زواياه تساوي أكثر من زاويتين قائمتين ، لانحناء سطح الارض الذى يجعل اضلاع هذا المثلث غير مستقيمة .

وهذه النسبية التي أتى بها انيشتين تنطبق على عالم التجربة الذى لا يمكن فيه الصواب المطلق . بينما لا تنطبق على عالم العقل أى الاستنتاج التجريدى . لان التجربة عرضة لاوهام الحس واطلائه ، بينما العقل الذى يفكر بأفكاره المحفوظة في حافظته لا يتعرض لعوامل الخطأ لاعتماده على أفكاره العقلية لا المواضيع الخارجية .

ولو فرضنا امكان تجنب الحواس عن اسباب الخطأ لما قل يقينها بشئ عن يقين العقل كما قلنا آنفا .

وكذلك القول في السببية ما هى الا استنتاج تجريدى حصلنا عليه من تجربتنا لحوادث الواقع الناتجة بعضها من بعض .

ولانا لم نر في حياتنا مسييا لم يسبقه سبب ما لهذا قلنا بمبدأ السببية

واعتبرناه قانوناً لا يحيد عنه شيء من الأشياء • ولكن لو أمعنا النظر جيداً لعلمنا أن هذا الحكم ينطبق فقط على استنتاجنا التجريدي الحاصل لنا من ملاحظتنا الواقع ، ولا ينطبق على جميع حوادث الواقع نفسها بدون استثناء • لأن قوانين الواقع نسبية غير مطلقة كما لاحظنا هذا في الخطئين المتوازيين الممكن التقاؤهما في عالم الواقع دون إمكان ذلك في عالم العقل ، وكما لاحظنا هذا في بقية البديهيات السالفة الذكر •

ولهذا يجوز احتمال مناقضة السببية بالنسبة الى الواقع واحتمال وجود سبب مبدئي لا مسبب له ، وحدثت أشياء بغير أسبابها التقليدية التي نعرفها • فالسببية إذاً ليست بدئية فطرية وجدت بوجود العقل ، ولكن العقل اكتشفها في القوانين الطبيعية • ولعدم علمه بما يناقضها رسخت به حتى اعتبرها جزءاً لا يتجزأ عنه ، ومن الحقائق المطلقة •

الا أن البديهيات الاخلاقية ليست من نوع تلك البديهيات السالفة الذكر ، ولكنها من وضع التجارب التي مرت على الجنس البشري في أدوار تطوره المختلفة كما قال سبنسر • الا أنه خطأ عندما ارجع جميع البديهيات السالفة ومنها الاخلاقية الى التجارب التي أصبحت عادات متأصلة في الجنس •

لأن $2 \times 2 = 4$ غير بدئية « عامل غيرك بما تحب أن يعاملك به » فذلك يفرضها الاستنتاج التجريدي ، بينما هذه تفرضها المصلحة العامة • ولو أن السمك الذي يعيش بعضه على بعض فهم الاعداد ، لما شك في صحة البديهيات الرياضية التجريدية مثلاً ، ولكنه لبقى مؤمناً بخطأ تلك البدئية الاخلاقية التي هي خلاف مصلحته وخلاف مصلحة جميع أفراد جنسه ، ولو كانت من مصلحته كما هي من مصلحتنا ، لاعتقها خلفاً عن سلف وتأصلت في قرارة نفسه كما تأصلت في قرارة أنفسنا •

ومن هنا نرى ان البديهيات ليست نوعا واحدا بل نوعين وكل نوع
له طبيعته الخاصة . فالبديهيات الرياضية التجريدية والسببية غير البديهيات
الاخلاقية السيولوجية التي اوجدتها طبيعة حياة الاحياء على ممر الاجيال .

ورأينا في العقل ذى الملكات العقلية الخمس الذى هو في تطور دائم
من أفكاره انتى لا ينقطع سيلها ، ينفي القول بفطرية البديهيات كما يفهمها
العقلدون . لان العقل حسب هذا الرأى ما فيه سوى افكاره المكتسبة ولا
غير ، ومن هذه الافكار تنشأ البديهيات العقلية والقواعد العلمية .

ولو أزلنا من العقل جميع محفوظات حافظته المكتسبة قديمها وحديثها
لما امكنا أن نعلم ابدأ ان الاربعة حاصل جمع اثنين واثنين لجهلنا بالاعداد
وما تشير اليها الاعداد ، ولما فهمنا معنى للبديهيات الاخلاقية والمنطقية .
لان البديهيات الاخلاقية علاقات خارجية وضعت عقولنا لها قيما خاصة
بواسطة ملكة الاستنتاج .

ولو كانت هذه البديهيات على مختلف انواعها فطرية لم تكتسب
عن طريق الحواس لما تصورنا جهلنا بها بمجرد زوال الافكار المكتسبة
وخدها .

فالاربعة لا معنى لها في عقولنا ان لم نقصد بها جمع مفردات موضوعية
معينة ، ولو لم تكن هذه المفردات لما كانت لنا افكار عنها قابلة للتحديد
والتصور العقلي .

ولقد علمنا في الفصل الاسبق بزوال العقل وانعدام وجوده بمجرد
زوال افكاره جميعها ، لان العقل ما هو الا مجموعة هذه الافكار ، وانه
في تحصيل مستمر منها . كما ان كلا منها منضمة الى ما يماثلها . ومن
هذا الانضمام المنظم تكونت العواطف على مختلف انواعها . وقلنا ان كل
عاطفة مجموعة افكار متماثلة ، كماطفة الحب انتى هي مجموعة نوع من

الافكار المرغوب فيها ، وعاطفة الكراهية مجموعة نوع من الافكار المرغوب
عنها .

* * *

وهكذا يمكننا القول في الكليات العامة ، كل منها فكرة مركبة من
افكار بسيطة لافراد نوع من الانواع . ففكرتي عن انسان معين ، وفكرتي
الثانية عن انسان ثاني ، والثالثة عن الثالث ، والوف الالوف من لافكار
عن الوف الالوف من الناس هي التي كونت لي فكرة مركبة عن الانسان
الكلي . وكذلك القول في بقية الكليات .

وتكون الكليات شبيه بتكون العواطف . الا ان الكليات افكار
مركبة محايدة من مجموعة افكار جزئية ليست من الافكار السلبية ولا من
الافكار الايجابية . بينما العواطف كل منها اما ان تكون سلبية من مجموعة
الافكار المرفوضة من قبل الارادة ، واما ان تكون ايجابية من مجموعة
الافكار المطلوبة من قبل الارادة . وهذا الرفض والطلب سبب نشاط
العواطف واستقلالها ، وحياد الافكار سبب ركودها وتبعيتها للعقل
والعواطف . عندما ارى شجرة لاول مرة ، تحفظ حافظتي عنها فكرة
خاصة ، وعندما ارى شجرة اخرى مغايرة كل المغايرة او بعضها عن
الشجرة الاولى تنطبع في حافظتي فكرة اخرى عن هذه الشجرة الثانية .
ولما تتكاثر افكار الاشجار المختلفة في حافظتي تتكون من مجموعها فكرة
كلية هي الشجرة الكلية المركبة من افراد مجموعة هذه الاشجار التي
رايتها . وبطبيعة الحال ان هذه الفكرة المركبة ، اي الشجرة الكلية لم
تمثل كلا من افرادها ، لانها من مجموعة افراد مختلفة . ولو كانت
هذه الافراد متشابهة كل التشابه بدون ادنى خلاف ، لما اختلفت الفكرة
المركبة عن اية فكرة مفردة من افكارها الجزئية .

ولهذا لم نجد الشمس فكرة كلية في عقولنا ، لانها واحدة . وقبل

ان نعرف انها واحدة ، فلشابه احداها بالآخرى كل التشابه لم تكن انما عنها غير فكرة واحدة واضحة تشابهها من كل الوجوه بعكس فكرة الجواد الكلبي التي لم تشابه اي جواد من الجياد التي نراها ، لانها فكرة مركبة من مجموعة افكار لافراد مختلفة من هذا النوع .

ففكرة الجواد الكلبي ، والانسان الكلبي ، والاستدارة الكلية ، والبياض الكلبي ، وبقية الكليات كلها من هذا النوع لا كما يقول افلاطون « نحن ندرك عددا عظيما من الجياد بواسطة الحواس ، ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للجواد هي الادراك الكلبي للنوع بصفة عامة فذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل وحدها الحق ، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة اعملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها » .

نعم يقدم لنا العقل صورة واحدة للجواد الكلبي ، ولكن لم تكن هذه الصورة الا فكرة مركبة من مجموعة افكارنا عن مختلف الجياد المشاهدة . ولو لم تكن كذلك لعرفنا اول جواد نشاهده في حياتنا بمقارنته بالجواد الكلبي الذي في عقولنا . بينما نحن نعلم بداهة ، اننا سوف لا نعرف هذا الحيوان وسنستغربه كل الاستغراب عند رؤيته لأول مرة لجهلنا كل شيء عن خواصه .

ولو بحثنا في زوايا عقولنا حينئذ لما وجدنا فكرة كلية أو جزئية تماثله نقره بها . وكذلك نعلم بداهة بخلو العقل من الشجرة الكلية قبل أن يعرف في حياته شجرة من الاشجار . وهذا لدليل قاطع على عدم فطرية فكرة الشجرة الكلية ، واو كانت فطرية كما يقول افلاطون لعرفت أول شجرة أراها في حياتي ، وذلك بمقارنتها بالشجرة الكلية الموجودة في عقلي وجودا نظريا .

اما جهلي التام بها ، واستغرابي منها ، وعدم معرفتي هل هي حيوان

مقتبس قادر على السعي ورائي أم أنها ثابتة وديعة وعاجزة عن الحركة
واشعور ، فدليل كاف على أن صورتها التي انطبعت في عقلي وأمثالها
من الصور المتشابهة بعض التشابه هي التي كونت لي تلك الشجرة الكلية،
أو الفكرة المركبة كما نرغب أن نسميها •

وان نظرية التطور أعانتنا بعض الشيء على رد نظرية الكليات العامة ،
بدليلها اقوي عن تطور الاحياء بجميع أنواعها ، ولا نرى نوعا من انواع
الاحياء باقيا على صورته وكل خواصه مئات الالوف من السنين أو ملايينها
بدون تغير أو تطور بحيث لا يخرج هذا التطور عن نوعه الى نوع آخر
لا شبه له بنوعه الاول •

ومن هنا نعلم ان ليست في العقل افكار فطرية ، حتى الكليات
ما هي الا نتيجة تركيب الافكار المكتسبة المحايدة •



الفصل السادس

العقل والواقع

قد يُظن ان محتويات ملكة الحافظة هي كل ما تحسسه ملكة الادراك في ادراكها الباطني وفي ادراكها الخارجي ، على اعتبار ان هذه المحتويات ذاتية موجودة في ذات الحافظة منذ القدم ولم تكتسبها من عالم واقعي . ربما يُقال هذا ، وهو عين ما يقوله بعض المثاليين لتعليل احساس الادراك .

والذي يجعلنا نرفض هذا الظن ، هو يقيننا بتوقف الحافظة عن التطور ، وتوقف المحفوظات عن الازدياد بمجرد اخفائنا الحواس - التي هي منافذ الادراك بالحجب التي تفصلها عن حوادث الواقع ما دامت لا تعرف غير الاجترار المستمر ، وما دامت لا تملك القدرة على اكتساب المحفوظات الجديدة لتضيفها الى محفوظاتها القديمة ، لتزيد في نموها وتطورها .

ولو أخذنا بأقوال علماء النفس وعلماء التطور ، لأصبح ما قلناه في ضرورة العالم الواقعي لتطور العقل تحصيل حاصل وأمرأ مفروغا منه ، ومن البديهيات التي لا تقبل الجدل . الا ان مزية الفلسفة هي التعمق فيما وراء النظريات العلمية المتفق عليها ، زيادة في المعرفة ومبالغة في التحرر من ربة الاوهام والخطاء وطلباً لليقين المريح .

فالذي عرفناه عن ملكة الاستنتاج ؛ ان كل عملها استخلاص نتائجها من مواضيع الادراك ومحفوظات الحافظة بمساعدة الارادة والذاكرة ، ولا يسمها أن تتكرر مواضيعها ابتكاراً وتخلقها خلقاً من ذاتها لتوقف وجود

ذاتها على مواضيع الادراك والحافظة • وكل ما يمكنها أن تعمله هو اشتراكها مع بقية أخواتها الملكات العقلية على تخيل بعض الصور الفكرية ، أو ادراك المواضيع الواقعية ، لعلنا ان العقل لا يقوم بأي عمل عقلي الا بجميع ملكاته الخمس بأن واحد •

مع العلم ان تخيل شيء ما لا يتم الا بعد جمع اجزاء هيكله من محفوظات الحافظة كما يصنع النجار ما يريد صنعه من أكداس خشابه المعدة لهذا الغرض بعد الاختيار والتشذيب والتركيب المطلوب •

وكل عمل الارادة أخذ ورد مواضيع الادراك أو محفوظات الحافظة بمساعدة الاستتاج والذاكرة ، وهي عاجزة تمام العجز عن خلق مواضيعها بنفسها من لا شيء ، لاحتياج هذا الخلق الى علة أخرى خارجة عن ذاتها . وهكذا الذاكرة وظيفتها تذكر محفوظات الحافظة بمساعدة بقية الملكات ، لا خلق أفكار جديدة من ذاتها ، لخلوها من أي نوع من الافكار •

وبما أن كل عمل الحافظة حفظ احساسات الادراك ، وكل ما فيها من المحفوظات من امدادات الادراك ، فمعنى هذا ان ملكة الادراك مصدر جميع مواضيع اخواتها الاربع ، وكل من هذه الملكات مفتقرة الى مواضيع الادراك ، ولم تفتقر هي لأحدهن بأحد مواضيعها ، وان كانت مفتقرة لهن بوجودها •

وبعد هذا نريد أن نعرف من أين للادراك هذه المواضيع اى المدركات التي تحسها لتمدّ بها الحافظة وبقية الملكات ؟ هل تخلقها خلقا بذاتها ، أم تتضمنها ضمنا أم تأتيها من مصدر خارجي مستقل عنها ؟

مهما بالغنا بالتحفظ فأخيرا لابد لنا من الاعتراف بافتقار الادراك الى العالم الواقعي ، ما دامت الحافظة وبقية الملكات بانتظار امداداتها ، ولم تكن هي

بانتظار امدادات الحافظة وغير احنظة ، الا في حاة الادراك الباطني ، أي في حالتى التذكر والتخيل ، ولا سيما بعد أن علمنا ان اختها الحافظة لا عمل لها سوى تسجيل ما تدركه الادراك ، والذاكرة لا شغل لها سوى تذكر محفوظات الحافظة ، وهكذا الاستنتاج والارادة لا عمل لهما خارج نطاق احساسات الادراك و محفوظات الحافظة الوافدة عليها من الادراك .

ومما يؤيد قولنا هذا ، يقيننا بأن انكائن الحي المدرك لو تعلق جسمه في خلأ وعينه مغمضتان ، واعضاء جسمه حتى أنامله متباعد بعضها عن بعض ، بحيث لم ير أو يحس شيئا من الاشياء ، - كما تصور ذلك ابن سينا - لتعطلت ملكة ادراكه كل تعطيل ، أى لما أحست حواسه أى شيء ، ولما وفدت على الحافظة فكرة جديدة تضاف الى أفكارها المحفوظة .

ولو أن ملكة ادراكه تتضمن مواضيعها بطبيعتها لما فقدتها هذا انفقدان الكلبي ، ولأستمر مرورها امامها بدون انقطاع رغم تعلق كائناتها الحي في ذلك الخلأ الذى تصوره ، وانذى تنعدم فيه المحسوسات ويبطل عمل الحواس . ولو كانت تقببس مدركاتنا من الحافظة أو أية ملكة من الملكات ، لما وجدنا سببا معقولا لبطلان قدرتها على الاحساس بمجرد هذا التعليق .

اما الادراك الباطني فما هو الا التخيل الذى هو من عمل الذاكرة عند انصرافها انصرافا كليا الى محفوظات الحافظة التى استقتها من الادراك ذات الحواس المتصلة بالاشياء الخارجية ، هذه الاشياء التى نسميها بعالم الواقع مهما كانت طبيعته .

هذا بعض ما يجعلنا نرفض المذهب المثالي كما يفهمه المثاليون الذين ينفون العالم الواقعي ، وذلك لعدم اتفاقه مع طبيعة الملكات العقلية الخمس التى هي العقل كله .

ولو كانت المدركات جميعها افكارا عقلية مخزونة في العقل الذى يدركها ، تأخذ الارادة منها ما تشاء وترفض ما تشاء حسب توجيه الاستنتاج وبقية الملكات ، لما حصلت بعض المدركات انني افترض نفسها علينا فرضا بالرغم من كراهية الارادة والاستنتاج ، ولأصبحت جميعها متفقة مع ارادة العقل واستنتاجه لحصولها برغبتها •

مثال هذا ، لا يمكن حين ذلك أن يعترضنا حيوان مفترس أو ما شابهه لعدم رغبة ارادتنا واستنتاجنا بتعرضه ، وعدم طلبهما اياه • وان هذا التعارض المشاهد بين عقولنا وبعض المدركات لدليل آخر على استقلال المدركات الخارجية أى الواقع عن عقولنا استقلالا تاما •

يدعي « بركلي » ان الطبيعة عبارة عن افكار بشها الله في عقلي وفي بقية العقول • ولو كان ذلك كذلك ، فكيف يمكنني أن أعارض مشيئة الله برفض هذه الافكار عندما أعطل حواسي تعطيل اراديا تاما بذلك التعليق الذى وصفناه ؟

واذا كان عقلي لا يدرك سوى هذه الافكار التي يشها الله في عقلي ، فمن اين لي علم بوجود الله وليس هو فكرة من هذه الافكار ؟ بل وكيف اعترف بوجود عقول اخرى غير عقلي ان لم تكن لي عنها افكار خاصة ، لانها ليست من نوع تلك الافكار المكتسبة ؟ •

واذا لم يأتنا بدليل مقنع على وجود الله وعلى وجود العقول الاخرى فعندئذ تنهار نظريته في مثالية الواقع المعتمدة كل الاعتماد على عقل الله ، كما نجهل حقيقتها ومصدرها •

ومما يؤيدنا على ما ذهبنا اليه قول جوسيا رويس « هبنا منفردين وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحي ولا جماد ولا بارض ولا سماء ولا يكون فيه ما يدخل في الوعى ويتعلق بالشعور • فهل يكون لنا يومئذ وعي او

شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس او ذات؟ هل يكون لك وعي وليس هناك ما تحيه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

كلا ان الذات موقوفة على ما عداها ، وان وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح ان يقال ان الذات لا تستقل بالوجود عن الاشياء وان الاشياء لا تستقل بالوجود عن الذات •

فما نراه وما نذكر اننا رأيناه وما نتخيله انه كائن او يكون هو قوام (ذاتنا) وهو مساك وعينا وشعورنا • وعلى قدر اتصال الانسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظم ذاته • فالاتصال بالكون - اي الاتصال بالله - هو اكبر تحقيق للذات • واثبت قرار للوجود ، (١) •

وان الشيء لا يوجد لانه يعلم ، ولكنه يعلم لانه موجود ، كما يقول الفيلسوف (ههوس) • ومن هذا نعلم ان الاشياء التي ندركها غير العقل المدرك • ولاسيما بعد ان علمنا ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان كلا منها خالية من كل فكرة فطرية لم تكتسب من الخارج ، وان ملكة الادراك التي هي احدى هذه الملكات لم تكن بشيء غير الحواس الخمس المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا ، والمتصلة اتصالا مباشرا ايضا بالافكار المحفوظة بالحافظة عند شعورها الباطني •

فوظيفة الحواس هي عين وظيفه ملكة الادراك ، لانهما أسمان لمسمى واحد • وبواسطة هذه الملكة اي هذه الحواس يتم للعقل الاتصال بالواقع •

ولو لم يكن الواقع لما وجدت ملكة الادراك ما تحسه ، ولو لم تكن هذه المحسوسات لما كانت افكار العقل التي تدركها ادراكا باطنيا • واذا ما انعدمت المواضع الخارجية والافكار العقلية الداخلية يبطل عمل الادراك

(١) عباس محمود العقاد : الله • ص ٢٥٩ •

ويتوقف عمل كل اخواتها ، وحين ذلك لا يبقى للعقل وجود لعدم وجود ما يتعقله ويحسه •

يرى برجسون ؛ ان الواقع سيل متصل عديم المميزات من اشكال والوان ، واما مواضيع الواقع المختلفة الالوان والاحجام ، فما هي الا من وضع العقل الذي يقطع من هذا السيل ما يشاء ، كما يشاء ، من دون ان يمنع مانع •

وعلى هذا فلا يقل تناقض برجسون عن مثالية بركلي ، لان العقل كيف يقطع ما يقطع من هذا السيل المتشابه ان لم تكن لديه افكار عنه لقيس ويفاض بملكة أستنتاجه بين ما يريد وما يعرفه عما يريد ؟ من اين له هذه الافكار ان لم يكتسبها من هذا الواقع • ولاسيما بعد ان علمنا بخلو العقل من اية فكرة فطرية جزئية ام كلية ؟

ولو وافقناه على ما ذهب اليه لعجزنا عن تفسير تلك الحوادث الواقعية المخالفة كل المخالفة لارادتنا العقلية « فلو رغب (أ) في اختطاف ابنة (ب) ان كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع يخدم اغراض (أ) بمقدار مالا يخدم من دون شك اغراض (ب) اللاحق به ، ومع ذلك فان (أ) و (ب) يتفقان في ان يقطعوا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافرا في لحظة واحدة •

من هذا يظهر ان الاشياء التي نقتطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية تولدت بصورة كيفية محضة ، بل انها تقابل عددا من المميزات الاولى الموجودة في الواقع وانها ليست من وضع العقل»^(١) •

والاختلاف واضح كل الوضوح بين الافكار المحفوظة في الحافظة والاشياء الخارجية المحسوسة بالحواس ، ولو كانت الافكار العقلية والاشياء

(١) جود • ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ١٢١ •

الخارجية كلتاهما داخل العقل ومن نوع واحد لما وجدنا سببا مبررا لاختلافهما هذا الاختلاف الذي لا سبيل لانكاره ، ولكانت المحسوسات تحت طاعة العقل وسلطانه كالافكار سواء بسواء . بينما نجد هذه المحسوسات كثيرا ما تخالف العقل وتقف حجر عثرة في طريقه ، او تحتجب عنه ولا ارادة له في كشف حجابها ، وبعضها تفرض نفسها عليه فرضا ، وبعضها الاخر يطلبها ولكن بدون جدوى .

بينما يلعب العقل بافكاره كيف ما يشاء ، ويركب ويحلل ما يشاء كما يشاء ولا قدرة لها على معاكسته او الافلات من قبضته ، بالاضافة الى ان افكارنا باعثة الالوان خاترة انقوى كالاشباح التي تتوهمها ولا نحسها ، بينما محسوساتنا واضحة نشعر بصلايتها وليونتها بكل وضوح ، ونحس بحرها وبردها بكل ما فيهما من لذة او ألم . وقد تقضي على الكائن الحي بصدمة من صدماتها اقصية ان هو عاملها معاملته لافكاره ، ولم يحسب اي حساب للفروق الجوهرية بينهما .

ومما يؤيدنا على ان الافكار هي انطباعات الاشياء الواقعية في عقولنا ، ولم تكن اصيلة وفطرية فيها ، هو اننا لم نَرَ فكرة من افكارنا لم يكن لها اساس واقعي . ولا يستحيل علينا وجود اشياء واقعية جديدة كل الجدة بحيث لم تنطبع في عقولنا عنها اية فكرة من الافكار . ومما لاشك فيه انني قبل ان اسمع شيئا عن القنابل الذرية ، وقبل ان ارى واحدة منها لم تكن في عقلي فكرة عنها ، ولو كانت هذه القنابل الذرية افكارا في عقلي لعرفت قبل الاحساس بها ، ولعرفت اول قبلة ذرية عند رؤيتها قبل ان يعرفني بها احد من الناس .

اما ملاحظتنا لبعض احساساتنا الخاطئة المنصبة بأفكارنا فلا تدل على عقلية الاشياء الواقعية ، بل ان لها تفسيرا آخر كما سوف نوضحه في الفصل القادم .

الفصل السابع

الظواهر واسباب الأخطاء الحسية

لاشك ان ازعج المشاكل الفلسفية على الإطلاق ، هي مشكلة انظواهر المحسوسة • ما هي في حقيقتها ؟ هل هي في واقعها كما نحسها في حواسنا سواء بسواء ؟ ام مختلفة عن ذلك بعض الاختلاف او كله ؟ ام انها عقلية صرنة ؟ وان كانت على نقيض ما نحسه فهل باستطاعتنا ان نعرفها على حقيقتها ؟ وان كنا نحسها على ما هي عليه في الواقع ، اذن فما هذا الاختلاف الذي يقع به الناس في بعض احساساتهم ، وما هي اسبابه ؟ •

يرى بعض السكارى على منضدته قلمين اثنين ، واذا ما مدّ يده فلا تحس الا بقلم واحد • وتنظر الارض المشوشة خضراء الادييم ، بينما يراها ذو العمى اللوني - كما نسميه اعتباطا - زرقاء كزرقة السماء • وترى عيوننا الكوكب السيار وكأنه ماسة متلألئة ، واذا به عند التحقيق وكما يدعى علماء الفلك بحجم كرتنا الارضية او اكبر منها بقليل او كثير ، كما يشبهها بعض انشبه او كله في مادته وحركته • ومن ادرانا ان ذا العمى اللوني لم يكن اصوب منا في نظره ، ومن اعلنا اننا احق منه بادعاء الصواب ؟ •

وان كانت اخطاء الحواس بهذه الدرجة من الاهمية ، فمن ادري العلماء ان الكوكب بذلك الحجم الهائل كما يدعون ولم يكن بحجم الماسة او اقل ، وما اهم من وسائل المعرفة سوى الحواس وبعض الآلات التي تعتمد على الحواس ؟ ومن ادراني ايضا انني لم اكن حالما الآن ولست

يقظانا ، وان ما اراه واحسه اوهاما في اوهام ليس لها نصيب من الواقع ؟
لاتنا في اثناء الحلم ندعى اليقظة بكل تأكيد •

ان هذه المشاكل الفلسفية يعترف باهميتها وغموضها وازعاجها لجميع
المشتغلين بالفلسفة ، ولم تنج حلولهم جميعا من الطعون ، كما لا تتصور
اطمئنان احدهم الى حله الاطمئنان التام ، وذلك لاتنا لم نَرَ احدهم
عرف العقل تعريفا جامعا مانعا • ومن المعلوم اننا قبل ان نعرف حقيقة
العقل العارف لا يسعنا ان نعرف الشيء المعروف • لان الحواس التي
نعرف بها الواقع - على ما اعتقد - هي عين ملكة الادراك التي هي جزء
لا يتجزأ من العقل ، كما لا غنى له عنها • فخطأ الحواس معناه خطأ
العقل وصوابها صوابه ؟ لعلنا في الفصول المتقدمة ان العقل هو ملكاته
الخمس ، وان انصرفت الملكات الى افكارها احتسها احساسا عقليا • اما
اذا انصرفت الى حوادث الواقع فعند ذلك تحس بها احساسا عضويا •

عندما احس بتفاحة بحواسي العضوية ، فانتني اتصورها بفكري
بعد ذلك ، اي احس بها احساسا عقليا ، الا انها في الحالة الثانية صورية
لعلمي بأنها غير ثابتة ثبات التفاحة الواقعية • وان بوسعي ان اتلاعب بفكرة
التفاحة كيف ما اريد ، من تصور مضاعفة حجمها او طيرانها بالفضاء الى
غير ذلك من التصورات • بينما لا يسعني ان اتلاعب بالتفاحة الواقعية هذا
التلاعب ولا تخضع لارادتي العقلية هذا الخضوع ، بل انها تفرض نفسها
على فرضا • ولو حاولت شتى المحاولات لأبعادها عني او مضاعفة حجمها
او طيرانها لما استطعت ذلك بمجرد تصورها على تلك الحالات كأستطاعتي
بالتلاعب في فكرة التفاحة العقلية •

من هذا نعلم ان الحواس الخمس هي عين ملكة الادراك ، وعمل
الادراك لا يختص بالاشياء الواقعية فحسب بل وبالأفكار العقلية ايضا •

والفرق بين التفاحة الواقعية والتفاحة العقلية هو ان الثانية صورة الاولى لان الاولى خاضعة للمواقع بينما الثانية خاضعة لارادة العقل وبقية ملكاته ومنها ملكة الادراك •

وعلى هذا يكون كل ما في عقولنا افكارا مقتبسة من الخارج بدون استثناء ، وما باستطاعة هذه العقول ان تبتدع فكرة من الافكار ليس لها اساس واقعي •

ان بأستطاعتنا احيانا ان نضيف لمدركاتنا الخارجية بعض المدركات الداخلية ، وذلك عن طريق ايهاها بعض الصور العقلية اي بالافكار المحفوظة • ولكننا نكون عند ذلك نصف حالمين ، اما في حالة اليقظة التامة فلا يكون هذا الايهام ولا يكون الخطأ الحسيّ ، الا اذا كانت هنالك امراض جسمية او اوهام عقلية او موانع مكانية لا نشعر بها •

فاذا ما توهمت ظاهرة من الظواهر وحسبتها واقعية مع انها ليست كذلك فلا تقوم دليلا على عقلية جميع ظواهر الكون بقدر ما تكون دليلا على انصراف ملكة ادراكي عن الظواهر الواقعية الى عالمي العقلي ، او برهانا على وجود الخوادم الطبيعية او الامراض الحسية التي تحول بيننا وبين الواقع • فبعض الظواهر احسه كما هو عليه في الواقع ، اما البعض الآخر قله سببه الواقعي او الوهمي المؤثر في حواسنا •

فأحسائي بالظواهر صحيح ما دام مستوفيا شروط الاحساس الصحيح ، وان هذه الشروط هي افساح المجال للحواس بدون تدخل العواطف ، مع التأكد التام من سلامة الحواس من الامراض ومن عدم وجود الموانع الطبيعية المضللة التي تحول بين حواسنا وبين الظواهر الواقعية بقدر الامكان •

فاخطاء الحواس سبعة انواع ؛ اربعة منها سببها انصراف الادراك عن

العالم الواقعي الى العالم العقلي ، والثلاثة الباقية اضاليل خارجية كما يلي :

١ - تدخل العواطف :

فعاطفة الخوف حين تحكمها بالانسان قد تريه ظله عدوا له يطارده ،
وذلك بتوجيهها الادراك نحو صورة عدوه وصور مطاردة الاعداء المطبوعة
في حافظته • وهذا اتوجيه يصرفه بعض الشيء عن العالم الخارجي الى
العالم العقلي اذ اخر بشتي الافكار المحفوظة •

٢ - الایحاء الخارجي :

كأن يوحى اليّ بأن قنينة الماء الاعتيادي عطر منعش ، فاشعر
بالانتعاش شعور من يستشق العطر المنعش ، وذلك لانصرافي الى محفوظات
حافظتي وتذكرى انطور المنعشة المطبوعة فيها • وهذا كما قلنا نوع من
انصراف الادراك الى العالم العقلي •

٣ - الایحاء الذاتي :

وذلك كشعور الام بجمال ابنها مع خلوه من الجمال لانها تمنى ان
تراه جميلا ، وهذا اتمنى يصرفها عن الواقع الى صور الجمال المحفوظة
في الحافظة •

٤ - احلام اليقظة واحلام النوم :

وما احلام اليقظة الا انصراف ملكة الادراك عن العالم الخارجي
الى العالم العقلي ، اي الى محفوظات الحافظة • وبعبارة ثانية ، انها بعض
عمل الخيال الذي سلف تعريفه •

واحلام النوم نوع من احلام اليقظة الا انها اعمق منها اثرا واطول
مدة لانصرانها الى عالم العقل انصرانا كليا • وليس بوسع الاحلام ان تخرج
عن نطاق محفوظات الحافظة ، بينما افكار اليقظة خارج هذا النطاق دائما •

ومن امكانيات اليقظة التي لم توجد في الاحلام ، احساسها بالحوادث الجديدة التي لم يسبق للحافظة حفظها في يوم من الايام • فالانسان قبل انوف اسنين ، اي قبل ان يعرف اقراءة وكتابة والمؤلفات والمؤلفين لم ولن يحلم برؤية الكتب والكتابة لجهله بهما • وبداهة نعلم كل العلم بعدم استحالة هذا الحلم بالنسبة الى الانسان الذي عرف الكتابة والكتب واستعملها •

فلا يجوز بتاتا ان يشاهد الانسان في الحلم او في ادراكه العقلي شيئا جديدا عليه لم يكن له وجود في علم اليقظة والواقع • حتى صور العفاريات والمخلوقات اغريبة الشكل التي قد نشاهدها في الاحلام والتي لم يوجد لها مثل في العالم الواقعي مقتبسة من هذا العالم نفسه ، اي من القصص الخرافية التي سمعناها في الطفولة وامثالها من التصورات الفكرية المركبة من الافكار المحفوظة في الحافظة ، تلك الافكار المكتسبة ذات الاساس الواقعي •

ومن المعلوم اننا لو لم نشاهد في حياتنا اسدا ، ولم يخلق في عالم الواقع مثل هذا الاسد فمن المستحيل ان نراه في عالم الرؤيا ، بينما من الممكن تصورنا شيئا واقعيا لم نره في الحلم ولا مرة واحدة • اذا فالمقياس المهم الذي يميز افكار الحلم عن حوادث اليقظة هو خلو الحلم من المواضيع الجديدة ، عكس اليقظة التي لا تخلو من الحوادث الجديدة كل الجدة وان كانت نادرة الوجود •

والذي يلي هذا المقياس في الاهمية ، هو ان افكار الاحلام لا تتصف :اثبات والدقة والنظام والتساقب السببي الذي تتصف به الاشياء الواقعية • كما وان • روتتها وطاعتها العمياء لارادة العقل غير معروفة لحوادث الواقع التي لا تلين لارادتنا وتفرض نفسها علينا فرضا لا محيص عنه •

٥ - حالات مرضية جسمية :

كرؤية مريض العين للمصاب الرمادي الذي يلون الظواهر الخارجية بلونه مع عدم وجود هذا الضباب الرمادي في الواقع ، وما هو الا لـ لون الغشاء الرمادي الذي يكسو أنسان العين المريضة • ومثل هذا أحساس ذي العمى الملوني بزرقة الحشيش الأخضر ، ولا استبعد ان يكون سبب هذا الاحساس الخاطيء وجود مواد كيميائية او ماشابهها من افرازات الجسم الكثيرة بحيث تلون الاشياء بلونها بكمونها وراء عدسة العين كما تلون النظارة الزرقاء الشيء المنظور بلونها مع عدم أضافه بالزرقة « فالمحموم يجد العسل مرأ لفساد لسانه ، والمصاب باليرقان يرى الاشياء صفراء لاصفرار عنيه ، والمصاب بـ (الدلتوثية) لا يميز بين الاخضر والاحمر مثلاً » •

٦ - الاضاليل المكانية والموانع الطبيعية :

كرؤية المستدير يضيوا عندما انظر اليه من خط مائل ، وسببه انحراف بعض النور المنعكس عن المستدير بحيث لا يصلنا الا بعضه المقابل لنا • وكذلك تضاؤل لون الشيء البعيد كالكوكب السالف الذكر • سببه قلة تصيينا من النور المنعكس عنه لتوزع اكثر في أرجاء الفضاء لبعده الشاسع عنا •

٧ - الشفع الذي يصطحب التسهم أو السكر :

هذه وامثالها لا بد وان لها تفسيراً علمياً يستند على الواقع كأنحراف احد عصبي العينين الخاص بالابصار او أثنيهما ، بتأثير هذه المواد الكيميائية • وذلك كالشفعية التي يحدثها الصاحي عندما يضغظ بسبائه على زوايه العين من جانب الصدغ • والمعروف ان عيني الانسان تلتقيان في نظرها

(١) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٩ •

عند نقطة واحدة ، اما اذا تأثرت إحدى عينيه او كليهما بمؤثر من المؤثرات بحيث يجعلهما لا يلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة ، فحينئذ تزوج تلك النقطة ، اي الشيء المنظور لاستقلال كل من العينين في نظرها عن اختها • ومما يدل على وهمية هذه الشفعية عدم اعتراف بقيسة الحواس بصحتها ، ومنها حاسة اللمس •

ووجدت من يستدل على عقلية الظواهر بقوله ؛ لو مزجنا قليلا من مسحوق الطباشير بقليل من مسحوق الفحم لرأينا هذا المزيج رمادي اللون ، بينما تراه النملة عند سيرها عليه مجموعة صخور بيضاء الى جانب صخور سوداء •

وفاته ان يعلم ان هذه النملة لو امكنها ان ترى هذا المسحوق من مسافة مترا ونصف متر كمسافة رؤيتنا ، لما رأته صخورا سوداء الى جانب صخور بيضاء ، ولظهر لها مسحوقا رمادي اللون كظهوره لنا • ولو امكننا ان نرى هذا المسحوق من مسافة رؤية النملة التي لا تتجاوز ربع المليمتر ، لرأيناه ذرات بيضاء الى جانب ذرات سوداء ، وحين ذلك لم نشبهها بالصخور لعلنا بان احجام الصخور الوف اضعاف احجام هذه الذرات •

واعتقد ان النملة لا ترى ذرات المسحوق اكبر من حجمها الطبيعي لعدم وجود سبب لذلك • كما انني استبعد ان ترى النملة كل ذرة من هذه الذرات اكبر من حجمها - الضمير يعود الى النملة - بالوف المرات كحجم الصخور التي نراها نحن • وكذلك لا يسهل النملة ان تقيس الصخرة ذات المتر المربع بالوف الامتار ، لانها ان تخطو الذرة بخطوة واحدة من خطواتها القصيرة فلا تخطو الصخرة التي تقيسها بـ متر واحد باقل من الوف الخطوات من خطواتها •

ومما يؤيد معتقدا هذا هو علمنا بان الاحياء من ادناها الى اعلاها من اصل واحد ولا تختلف في تعقلها الا اختلافها كميلا لا كيفيا كما يقرر ذلك علم الاحياء وتجارب العلماء • بالاضافة الى انها ليس لديها اي دليل علمي على ان السملة ترى تلك اندرات بحجم الصخور التي نراها نحن • ولو حدث لها هذا لتشابهت لديها احجام اندرات واحجام الصخور بحيث يضطرب سيرها لتوهمها بامكان تخطيء الصخرة بخطوة واحدة كما تتخطى اندرة بخطوة من خطواتها •

والآن نريد ان نعرف هل الظواهر نوع واحد ام نوعان ام عدة انواع ؟ • مقدما نبدأ ببحث ظواهر الطعوم ، كالحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة على ضوء رأينا في العقل وعواطفه •

علمنا في الفصل الثاني ان العقل في الكائن الحي البدائي خالٍ من اية عاطفة واية غريزة ، وانه حصل على عواطفه بالتدريج بواسطة ملكة استنتاجية التي تضع لكل تجربة من تجاربه في الواقع قيمة ، ومن هذه القيم التي تؤدي الى رفض الارادة لشيء ما او طلبها اياه وجدت العواطف التي لا تعدو كل منها ان تكون اما سلبية او ايجابية •

وكذلك الغرائز ليست سوى حركات عضوية موروثة تمثل نوع الانفعالات العاطفية ، من هنا نعلم ان هذه الظواهر ومنها الطعوم لم تكن نوعا من العواطف التي اوجدها العقل ، لان العواطف صفات نفسية 'تدرك بالعقل ، بينما الظواهر بعضها صفات نفسية واقعية وبعضها الآخر صفات واقعية صرفة ، وكل منهما لا تدرك الا بالحواس • ولم تكن من الغرائز التي تترجم الانفعالات العاطفية الى حركات عضوية • وكذلك لم تكن مواضعا عقلية ، لعلمنا ان العقل ما هو الا ملكاته العقلية ليس الا ، التي منها ملكة الادراك ، هذه الملكة التي هي عين الحواس الخمس • كما

لا يسعنا القول بان الظواهر من خلق الواقع ، لان الحلاوة في واقعها لم تكن أكثر من مواد كيميائية ملاصقة لحاسة الذوق ، فترك في هذه الحاسة اثرها الكيميائي كما تؤثر في اي شيء مادي هذا التأثير الكيميائي الذي لم يتصف في واقع الطعام . لان الطعوم صفات نفسية لا مادية ، ومانها وجود بغير الاجسام الحية ذات الحواس الخمس ومنها حاسة الذوق التي تميز بين الآثار الكيميائية تمييزا نفسيا مختلفا بعضه عن بعض لاختلاف المؤثرات الطبيعية نفسها .

إذا لم يبق عندنا إلا أقول في ان ظواهر الطعوم - ولترجيء بحث بقية الظواهر الى بعد قليل - من وضع عاطفة الشهية ولا غير . لان هذه العاطفة لها الغلبة والاتباء اتمام اثناء تناول الطعام ، بحيث يكون العقل بالنسبة لها ثانوياً حين انفعالها . لعلنا ان العقل والعواطف في تقابل وتغالب دائمين ، وكثيرا ما يطغى احدهما على الآخر فيتغلب عليه ويكون هو سيد الموقف ، ومعارضه لا يكون إلا تباعضا لاحول له ولا قوة .

فعاطفة الشهية مثلا^(١) اذا رجحت على العقل في اثناء تناول الطعام تستعمل كل ما يستعمله العقل قبل تغلبها عليه من ارادة وادراك وبقية الملكات ، إلا ان الفرق الوحيد بين العواطف والعقل هو رجاحة الارادة على الاستنتاج في العواطف ، ورجاحة الاستنتاج على الارادة في العقل .

وبما ان التمييز بين الطعوم شيء حيوي مهم بالنسبة لحياة الكائن الحي الباحث عما يناسبه من الغذاء الضروري لحياته ، لهذا وضعت عاطفة الشهية لكل نوع من الطعام صفة خاصة ، كالحلاوة او المرارة وما شابههما لتمييزه عن غيره . وبدون هذا التمييز لا يعرف الحي ما يفيد وما يضره ، كما ان لهذا اتميز سببه الواقعي وذلك هو الاختلاف الكيميائي الواقع

(١) في الفصل الثالث ذكرنا هذه العاطفة وسبب تسميتها بالعاطفة .

بين كل نوع ونوع من الاطعمة ، هذا الاختلاف الذي لا بد وان يترك اثره في حاسة الذوق • فالحلاوة تمثل طلب ارادة الشهية ، والمرارة تمثل رفضها ، والحموضة والملوحة تمثلان طلبها احيانا ورفضها احيانا اخرى حسب حاجة الجسم اليها • ولهذا السبب اعتقد ان ظواهر الطعوم لستم تحصل لعاطفة الشهية في اول نشوئها في الحي البدائي ، ولكنها حصلت لها بعد تطورها حتى وصولها الى درجة مقابلتها للعقل ومعارضتها اياه واستقلالها النسبي عنه الذي يمكنها من ابتداع الظواهر •

مع العلم ان العواطف اخذت بزمام جميع الاحياء الدنيا والعليا اكبر حقبة من الزمن ولا زالت ، عدى ذلك الانسان الراقي النادر الوجود الذي يتغلب عقله على عواطفه في اكثر الاحيان ، وعدى ادنى الاحياء على الاطلاق قبل ان يتطور ويحصل على هذه العواطف •

ونكرر قولنا ان الطعوم لم تكن من وضع العقل ولكنها من وضع عاطفة الشهية ، لانها اقرب اليها من العقل ومن بقية العواطف ، ولان اتصالها بهذه العاطفة اتصالا مباشرا دائما •

ولا غرابة في ذلك ما دنا على علم في ان كل عاطفة من العواطف تشبه العقل في امكانياتها واحساساتها ، الا ان الفرق الوحيد هو فرق كمي في ملكتي ارادتها واستنتاجها كما قلنا آنفا • ولهذا لا استحالة في اعطائها لأحاساساتها بعض صفاتها العاطفية ، كما اعطى العقل عواطفه بعض صفاته العقلية •

وعاطفة الشهية هذه في بدئها عندما تنفعل تبحث عما يشبع حاجتها من الغذاء ، فان وجدته في شيء ما وأنست به اعطته ما يناسبه من الصفات التي هي نوع من انفعالاتها ، اي ان ملكة استنتاج عاطفة الشهية تعطيه قيمة ، فان كانت القيمة ضارة رفضته ارادتها ، وان كانت

مفيدة طلبته ارادتها • ومن هذا الرفض والطلب الانفعالي وتقدس آثارهما في حافظتها شيئا فشيئا تتكون لديها صفة خاصة هي ظاهرة الحلاوة او المرارة او ما شابه ذلك •

وعملية ايجاد هذه الظاهرة تشابه تماما عملية ايجاد العقل لعواطفه وكما ان العواطف ليس لها وجود اساسي في العقل ومع ذلك اوجدها العقل من احتكاكه بالواقع ، كذلك ظواهر الطعوم لا اساس لها في عاطفتها، ولكنها اوجدتها باحتكاكها بالحقائق الكيميائية الطبيعية •

وعلى هذا يمكننا تفسير ظواهر الروائح الطيبة على اختلاف انواعها بارجاعها الى عاطفة الشعور بالطيب ، والروائح الكريهة بارجاعها الى عاطفة الشعور بالتتن ، لأن هاتين العاطفتين اقرب العواطف الى ظواهر الروائح • مع العلم ان الروائح كالطعوم لها جانبها الواقعي وهي المواد الكيميائية المؤثرة في حاسة الشم ، كما لها جانبها النفسي وهو ذلك الشعور بالطيب او التتن حسب نوع طبيعة المؤثر الخارجي •

وكذلك الاصوات لها هذان الجانبان الواقعي والعاطفي • اما جانبها الواقعي فهو تلك الاهتزازات الهوائية المؤثرة في طبلة الاذن ، وجانبها العاطفي هو الصوت المنبئ للكائن الحي بما يحيط به من خير او شر • ولهذا ارى ان انسب عاطفة لظاهرة الصوت هي عاطفة الخوف المتطلعة المتحفزة التي لا تنفك عن تسهم اخبار الحوادث الطبيعية لتقابلها بما يحافظ على حياة كائناتها من هرب او كفاح •

اما الحرارة فهي ايضا ظاهرة نفسية لها سببها الواقعي الكيميائي المفسخ للجسم ان زاد على درجة احتماله ، وسبب نفسي هو عاطفة الالم • وكذلك البرودة من وضع هذه العاطفة عندما تقل الحرارة عن حاجة الجسم الذي اعتادها • وهذا الاختلاف الظاهر بين هاتين الظاهرتين

سببه اختلاف اثرهما في الجسم الحي المتاد على درجة معينة من الحرارة ، حيث ان الحرارة ان زادت على حاجة الجسم تمدّده وتفسخ اجزائه ، وان نقصت عن حاجته قلصته واضرته ، اما اذا اعتدلت بالنسبة الى حاجة الجسم او اعتياده بحيث لا تفسخه ولا تقلصه ، فعند ذلك تصبح غير محسوسة لعدم الحاجة الى الاحساس بها •

مع العلم ان الحواس الخمس ذات اتصال مباشر بالعقل والواقع لانها هي عين ملكة الادراك التي لا غنى للعقل عنها ولا غنى لها عن بقية اخواتها الملكات العقلية ، حيث ان العقل بدون الاتصال بالواقع يستحيل عليه التطور كما يستحيل عليه ايجاد عواطفه ، لانه خال بمبدئه من كل فكرة مكتسبة ، ومن كل عاطفة من العواطف ، ومن اية ظاهرة من الظواهر السالفة الذكر •

ومنهم من يقول ؛ لو وضعت احدى يدي في اناء ماء حار ووضعت الثانية في اناء ماء بارد ، وبعد هنيهة سكبتُ ما في الانائين في اناء ثالث ليعتدلا ، ووضعتُ يدي اثنتيهما في ماء الاناء الثالث المعتدل الحرارة بالنسبة الى ماء الانائين الاولين المختلفين في درجة حرارتهما ، لأحسست بالحرارة حالا يدي التي كانت في الماء البارد ، واحسست بالبرودة يدي التي كانت في الماء الحار ؛ مبرهنا بهذه العملية على ان هذين الاحساسين المختلفين عقليان وليسا واقعيين ، ولو كانا واقعيين - على حد قوله - لما وقع هذا الاختلاف مع ان المؤثر اي الماء المعتدل واحد ولا غير •

وتفسيرنا لهذا ؛ هو ان الخلايا الحسية ذات لاحساس الممتد من العقل الى الواقع بواسطتها ، تتأثر بالطوارئ الوافدة عليها من الخارج لتقابلها - بمعونة العقل - بما يلزم من الحزم الذي يحفظ عليها بقاءها وتماسكها ، فاذا وجدتها مأمونة الجانب اعتادتها وسكنت اليها ، وان وجدتها

مفيدة ارتاحت وانست بها • اما اذا عرفتھا خطرة مضره فحين ذلك
تكافحھا وتطيل في مكافحتها حتى تصادھا او تقضي احدهما على الاخرى •
وهكذا خلايا يدي التي اعتادت الماء الحار وسكنت اليه بعد ان علمت بعدم
ضرره ، عندما اضعھا في الماء المعتدل الحرارة السالف الذكر تحس بالبرودة
حالا ، لأن الماء المعتدل يسلب من يدي هذه بعض حرارتھا التي اعتادتھا
والتي تفوق حرارة الماء المعتدل • والبرودة ما هي الا نقص الحرارة
المعتادة ، ولا وجود لها بدون وجود الحرارة •

اما خلايا يدي الاخرى التي اعتادت البرودة النسيية والفتھا - اي
الحرارة التي تقل عن حرارتھا المعتادة - حتى زال تأثيرھا بها اخيرا ، عندما
اضعھا في الماء المعتدل تحس بالحرارة حالا لزيادة حرارتھا التي اعتادتھا ،
باخذھا شيئا من حرارة الماء المعتدل • ومعنى هذا ان سبب احساس يدي
بالحرارة ما هو الا اضافة حرارة جديدة الى حرارتھا المعتادة من اية
درجة كانت ، ومعناه ايضا ، ان لهذين الاحساسين المختلفين سببا خارجيا
كيميائيا وسببا نفسيا من وضع عاطفة الالم كما اسلفنا •

والمحرار لشاهد ثبت على وجود الحرارة الكيميائية الواقعية في
مختلف درجاتھا ، بحيث يمكننا ان نتبأ بمقدار اثرھا في الاجسام الحية
وغير الحية من ملاحظة اثرھا في المحرار •

اما ظواهر الالوان فليست كذلك الظواهر السالفة الذكر ، لانھا
طبيعية واقعية جميعھا ، وما فيها ذلك الجانب النفسي الذي عرفناه في
الحرارة والطعوم والروائح والاصوات ، لعلنا بعدم انتساب الالوان لعاطفة
من العواطف •

فلاحمر احمر والاخضر اخضر في الواقع ، وان لم يكن هنالك
كائن حي يحس به • وهكذا بقية الالوان جميعھا ظواهر واقعية خالصة

لا تمتلك ذلك الجانب النفسي ، لان الالوان لا علاقة لها بالمصالح الحيوية للكائن الحي ، بينما الحرارة والروائح والطعوم والاصوات لها العلاقة المباشرة بحياة هذا الكائن ومصالحه التي تتوقف عليها حياته . حيث لا يهمه ان يكون لون الشيء ازرقا او اصفرا ما دام لا علاقة لهذه الالوان بقيمة الشيء واهميته الحيوية . بينما الشيء ذو الرائحة الكريهة مضر ، وذو الرائحة الطيبة مفيد وضروري في اكثر الاحيان . ومن المعلوم ان النور موجات نورية ، منها ما يتصف بالقصر ومنها ما يتصف بالطول ، نراها نورا على ما هي عليه في الواقع ، بينما الاصوات موجات هوائية ، نسمعها موجات ، اي نحسها على خلاف ما هي عليه في الواقع بعكس النور الذي نراه نورا كما هو نور في واقعه .

ولأن ليونة الشيء وصلابته ، وخشونته ونعومته ، وسكونه وحركته لا دخل لها في مصالحنا الحيوية ، اي التي تتوقف عليها حياتنا ، لهذا فهي واقعية جميعها كالالوان ، ولا دخل لمواطننا في وجودها او الاضافة عليها . اما الاستئناس بنعومة جسم ما والانقباض من خشونته فهما نفسيان ، لان الواضح لدينا ان الاستئناس غير النعومة والانقباض غير الخشونة .

ومن هنا نعلم ان الظواهر الطبيعية على نوعين ، احدهما نفسي الا ان له اساس في الواقع يمكننا ادراكه وادراك اثره في اجسامنا ، والنوع الثاني واقعي طبيعي بكليته ولا دخل لمواطننا في طبعه بطابعها .

والملاحظ ان جميع الاحياء العليا والدنيا تحس بالحرارة والبرودة لاننا نجدها تنفر منهما كل النفور عند اشتدادهما كنفورنا . وكذلك تحس بالطعوم كما نحس بها من مشاهدتنا لتهافت النحل والذباب على الحلاوة ونفورها من المرارة . ولا استبعد شعورها بالروائح كشعورنا وذلك من تجربتنا للسلحفاة التي تفرز الرائحة الكريهة لمقاومة مطادرتها من الاحياء .

كما لا استبعد انها ترى النور مثلما نراه وتسمع الاصوات كما نسمعها ، ومن ملاحظتنا لتلون الحرباء الارادي حسب المحيط ، ومن تنكر بعض العناكب للأختفاء حتى تشبه البراعم والجوز والحبوب ، نعلم انها تحس بالالوان كما نحس بها . حتى قيل ؛ ان الالوان الزاهية التي تتصف بها ذكور بعض انواع الطيور ، ما هي الا عملية اغراء لدعوة الاناث وبقاء الجنس . ولو لم تشعر الطيور بهذه الالوان المختلفة لما افادتها شيئا . وهكذا يقال ؛ ان الوان الازهار المختلفة بمثابة دعوة مغريسة للمحشرات لتقل طلع الازهار لتلقيح اناثها من ذكورها .

ولا استبعد وجود بعض الاختلاف بين احساسنا واحساسها في بعض الظواهر ، الا انه اختلاف نادر ، كما لا بد وان له اسبابه الطبيعية والنفسية ليقينا في ان الاحياء من ادناها الى اعلاها من مبدأ حي واحد ، تنوعت بعملية التطور التي توفق انيها بعضها وحرم منها البعض الآخر . لهذا نرجح ان يكون اختلافها في احساساتها كمي لا كيفيا .

من هذا وغيره نعلم ان الكون في واقعه يتصف بالالوان والاشكال والحركة ، وانه ذو مواد كيميائية مختلفة . واختلاف طبيعة هذه المواد احد اسباب اختلاف احساساتنا بها ، الا انه لا يتصف بالحرارة والبرودة كما نحسها ، ولا بالروائح كما نشمها ، ولا بالطعوم كما تذوقها ، ولا بالاصوات كما نسمعها .

يرى ديكارت انه من الممكن معرفة ما هو من وضع العقل وما هو موجود في الواقع ، الا انه لم يعرفنا على وجه التحديد بكل منهما . كما نعتقد انه جانب الصواب باعتقاده ان النور من وضع عقولنا وليس له وجود في الواقع » واما فيما يتعلق بالافكار المكتسبة من العالم الخارجي فيجوز لنا ان نؤكد ان افكارنا تقابل اشياء واقعية في العالم الخارجي ، ولكننا لا نستطيع ان نقطع عن يقين ان الشيء الخارجي له نفس الصفات التي

تمثلها لنا فكرتنا عنه ، فان اردت ان تكون مثبتا من احكامك وجب عليك ان تحذف من فكرتك عن اشياء تلك الصفات التي اضافتها حواسك وان تبقى فقط على الصفات التي تتعلق حقاً باشياء الخارجية نفسه . فتحكمي على هذا اقلم مثلاً انه احمر خطأ ، فنحن اذن معرضون للخطأ الى أن نقوم بتحليل افكارنا عن الاشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هو موجود في الشيء وجوداً حقيقياً وبين ما اضافته ذواتنا ، ^(١)

لا ننكر امكان خطئنا بالاحساس بهذه الظواهر ، ولكن هذا الخطأ لا يقوم دليلاً على مثالية الواقع بقدر ما يقوم دليلاً على وجود اسباب طبيعية أو مرضية أو وهمية تضلل الحواس فتجعلها تدرك ما ليس له وجود في الواقع كما أوضحنا هذا قبل قليل .

يرى النقاد ان ادراك الحواس يتم داخل العقل لا خارجه ، على اعتبار ان الحواس غير العقل وليست منه في شيء ، وان الاحساس بالشيء يتم بواسطة تأثير الاشياء بالعقد العصبية ، وان كلا من هذه العقد تنبأ ما وراءها بما أحسته لتنبأ هذه بدورها ما وراءها ، وهكذا حتى يصل هذا الاحساس الى الدماغ اى العقل . وهذا ما دعاهم الى الاعتراف بجهلهم ماهية الواقع . ومعتقدهم هذا شيء طبيعي بالنسبة الى الاساس الذي بُني عليه ، أي اعتقادهم بعدم اتصال العقل بالواقع اتصالاً مباشراً . اما اذا علموا ان الحواس هي عين ملكة الادراك ، وانها جزء لا يتجزأ من العقل ، ولا وجود للعقل بدونها ، كما لا وجود لها بدون العقل ، عندئذ تحل هذه المشكلة العويصة ، ليقينهم بأن العقل يخرج الى الواقع بطريق الاعضاء الحسية ويتصل به اتصالاً مباشراً . لان العقد العصبية ليست لها تلك العقلية الواعية المستقلة عن العقل الرئيسى للكائن الحي بحيث تدرك الاشياء

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١١٨ .

الواقعية بعقلها لتخبر ما تليها من العقد بالدقة المطلوبة الى أن يصل احساسها هذا الى الدماغ .

والاسهل من هذا والاعقل ، هو ان ملكة ادراك العقل ، ممتدة من اندماغ الى انواقع بواسطة هذه العقد الحسية التي لا تتميز بشيء مهم عن خلايا الدماغ . يقول افيلسوف هكنج لصديقه « أين أنت اذا ؟ لأنك لست شيئاً مخفياً وراء هاتين العينين المتين أراهما في رأسك ، ولا أنت في داخل ذلك الدماغ تحول في ظلامه الحالك ان تتصل بعملياته الكيميائية ، نأني لا أدري من هذه العمليات شيئاً لأنني لا أعيش وراء حجابي بل الحجاب هو الذى ورائي ... وانت امام ذلك الحجاب ايضا ، فهذا العالم الذى أعيش فيه ملك لنفسى وانا جزء من ذلك العالم الذى ندركه » (١) .

وبعض المثاليين لا يقلون خطأ عن التقدين ، لاعتقادهم ان العقل قابع في مكانه من الدماغ ولا يعلم من أمر العالم الخارجى شيئاً ان وُجد مثل هذا العالم ، وان كل ما يحسونه مجرد افكر داخل العقل لا خارجه وان كان ذلك كذلك لاصبح الدماغ فكرة من هذه الافكار ايضا ، وعندئذ نجهل حقيقة العقل وحقيقة الدماغ والواقع ، ونجهل كذلك علة تطور العقل .

اما قول بركلي الفيلسوف المثالى ؛ ان علة تطور العقل هي افكار عقل الله المنبثة في عقولنا فغير مقبول . ولو صح ذلك لما بقى سبب موجب لحجب الاشياء عنا بمجرد اخفاء حواسنا عن الاشياء اخفاء اراديا بذلك التعليق الذى تصورناه بالفصل السابق في فضاء لا هواء ولا نور ولا أى شيء فيه مع تباعد الاطراف بحيث لا يلامس بعضها بعضا . ولو أن افكار الله داخل عقولنا لما احتاجت الى الاعضاء الحسية لادراكها ، ولو أن هذه الحواس من الافكار لما استطاعت أن تحجب غيرها بارادتنا لانها هي وغيرها

(١) ٠ ١ ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ٦٦

افكار الهية لا قدرة لنا على التلاعب فيها بحجب بعضها واظهار بعضها الآخر .

ولما قلنا بواقعية بعض الظواهر ، لم نعن في هذا ان المدركات الحسية أفكار في عقل الله العام أو لم تكن أفكارا في هذا العقل ، لان لهذا الموضوع محلا آخر ، ولكننا اكتفينا الان بالقول في واقعية أغلب الظواهر الكونية ، اى انها اشياء خارج عقولنا ، كالالوان والامتداد والخشونة والنعومة والحركة ، ولنسمها بالكيفيات الاولى ، عدى ظواهر الروائح والطعوم والاصوات والمشمومات والحرارة والبرودة ، ولنسمها بالكيفيات الثانية . مع اعترافنا بأن لهذه الظواهر الاخيرة اسبابها الواقعية الكيميائية .

فاحساسنا بالكيفيات الاولى والثانية صحيح ان كنا منصرفين الى حوادث الواقع ولم يحصل ما يشوه هذا الواقع من الاضاليل المكانية والامراض الجسمية ، وخطأ ان كان نتيجة انصرافنا الى افكار عقولنا كما لو كنا حاملين ، حيث لم يوجد في الواقع ما يطابق هذا الاحساس .

يقول جود في معرض مناقشته لفلسفة برتراند رسل « فنحن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها ، وان الفكرة المخطئة الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها . هذا الموقف يمتاز عن غيره في انه يقضى ان تختبر صحة كل فكرة بشيء آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا ، كما يجب أن تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شيء آخر غير الفكر » (١) .

وبعد هذا لا حاجة لنا في التساؤل عن الشيء في ذاته ، لانه لم يكن كامناً وراء الكيفيات الاولى ، بل هو هذه الكيفيات نفسها ، كما أن الكيفيات الاولى هي عين الحركة الكيميائية الطبيعية المؤثرة في حواسنا والمنتجة لنا الكيفيات الثانية .

(١) جود : ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة .

الفصل الثامن

مبدأ العقل وعقلية المادة

نظرية التطور من أهم النظريات العلمية وابلغها اثرا واجدرها باقبول • إلا أن ما ينقصها عدم استقرارها عند رأي من الآراء الكثيرة في مبدأ الحياة وحقيقتها ، هل هي صفة من صفات المادة ؟ أم علاقتها بالمادة كعلاقة السائق في تحريك سيارته ؟ أم انها شئ آخر غير هذا وذاك ؟

يدعي بعض الكيميائيين ان المواد الحيوية التي تتركب منها الخلية الاولى المتوالدة ولادة ذاتية هي الهيدروجين والاكسجين والنيروجين وبعض الاملاح الثانوية التي يحتاجها هذا المركب • ولم يكنف بعضهم بهذا حتى عين مقادير المواد الكيميائية التي تتكون منها هذه الخلية وقال « لو وضعنا داخل جفنة صغيرة (٧١٤) جزء من الفحم و (١١٣٠) جزء من الماء و(٢٤٥) جزء من مولد الحموضة و (٢١٤) جزء من الآزوت وشيئا من الحديد وقليلًا جدا من الفسفور ، ووضعنا هذه المواد على نار هادئة وخفقتنا هذا المزيج قليلا ثم تركناه ليبرد ويتماسك لحصلنا على الخلية الحية من هذه المواد الميتة » معتمدا بذلك على المبدأ الكيميائي الذي يرى ان المركب الكيميائي يخرج احيانا صفة جديدة لم تكن موجودة في أحد اجزاء هذا المركب • كالماء الذي لم يشابه أحد جزئيه الاكسجين والهيدروجين • وكذلك الحياة المبدئية في رأيهم نتيجة امتزاج عدة مواد كيميائية خاصة ، وان كانت ليست موجودة في أحد هذه الاجزاء ولا تماثله •

وما دروا أن هذه الحقيقة تنطبق على التراكيب المادية دون التراكيب الفكرية لأن اجتماع نوعين من المادة قد ينتج نوعا آخر من المادة لا يشابه

احدى المادتين الأصليتين ، ولكنه لا ينتج فكرة من الافكار او عقلا من العقول الذى لاشبه له بأية صفة من الصفات المادية ، كما انه من الممكن أن تنتج فكرتان مختلفتان فكرة ثالثة جديدة لا شبه لها بأحدى الفكرتين الأصليتين ، ولكنها لا تخلق مادة صلبة لا شبه لها بمرونة وعقلية الافكار . وذلك لاختلاف طبيعة المادة - كما يفهمها الماديون - عن العقل المتكون من افكاره وملكانه اختلافا جوهريا بعيدا .

ففكرتي عن زكامي وفكرتي اثنائية عن ضرورة الدفء انتجتا لي فكرة اشعال المدفأة ولا غير لا عملية اشعال لمدفأة . اى انتجتا لي فكرة ثالثة لا تشابه احدى الفكرتين الأصليتين ، ولم تقوما بعمل مادي .

وكذلك القول في الهيدروجين والاكسجين ، كان من اجتماعهما الماء المادى لا فكرة عقلية عن الماء .

ويرى ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) ان أبسط الاحياء اتي يمكننا دراستها المعروفة بأسم (منيرا) قد تبلورت من مادة غير حية . والآن نريد أن تناقش هيكل في المنيرا أو الخلية الاولى المتولدة ذاتيا كما نرغب أن نسميها ، ونريد أن نعرف حياتها بعد أن عرفنا طبيعة مادتها .

يرى (شايفر) ان أبسط الخلايا تهضم وتحس بالنور وتتوجه اليه وتدور حوله . ويقول هكلى انها تملك الخصائص والمميزات الاولى للحياة ، حتى انها تستطيع أن تبني لنفسها قواقع معقدة احيانا . واثبتوا لها علماء البيولوجيا الارادة والاقدام والانقباض والاحجام وارجلا كاذبة موقفة أو اتفاخات تسير عليها عند الحاجة وتزول عندعدم الحاجة الى السير .

ومعنى هذا انها تملك ملكة الارادة ، لأن الاقدام والاحجام والسير والوقوف والالتفاف حول النور وما شابه ذلك من عمل الارادة التي علمنا بعدم وجودها بدون اخواتها الملكات ، ولا وجود لآخواتها بدونها . ومن

هذه الملكات الحافظة التي يتوقف وجودها على محفوظاتها ، كما يتوقف وجودها على بقية الملكات • لأن الحافظة بدون محفوظاتها جوفاء لا عمل لها ، وما لا عمل له في العقل لا وجود له • وهذا يدلنا على أن الخلية الاولى التي تولدت ولادة ذاتية لا بد وانها تمتلك هذه الملكات الخمس ، وان فقدت احداها تفقد البقية الباقية ، وعندئذ لا تصف بشيء من الحياة • لأن الحياة ما هي الا الصفة او الصفات التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية ، وما هذه الصفات ان لم تكن الحركات الارادية التي يدل وجودها على وجود العقل بمجموعة ملكاته ؟

إذا فالخلية الاولى المتولدة ولادة ذاتية لا بد وان تصف بالعقل حتى يمكن اتصافها بالحياة ، لأن الحياة بالنسبة الى هذا الحي البدائي هي العقل البدائي نتجده عن العواطف والغرائز • حيث ان العواطف والغرائز تحصل بعد تطور العقل البدائي ، اما قبل هذا التطور فهو حي ، أى مريد ومدرك وحافظ ومتذكر وله القدرة على تفضيل شيء على شيء ، وهذا التفضيل هو الاستنتاج • وما هو العقل غير هذه الملكات الخمس ؟

اما اذا انعدمت منه ملكة التفضيل أى الاستنتاج ، فعندئذ تساوى كل الاشياء لديه ، وان تساوت فحينذاك لا يرى موجبا لأخذ شيء دون شيء ، ولا يرى سببا مبررا للسير دون الوقوف ، وان تحرك فحركاته آلية لأنها لا ترمي الى غاية • وانهاية ما هي الا القيمة التي تضعها ملكة الاستنتاج لشيء من الاشياء عن مقدار فائدته أو ضرره •

مع العلم ان ملكة الاستنتاج لذلك الحي المتولد ولادة ذاتية تعتمد في تقويم المدركات على محفوظات الحافظة ، وان انعدمت هذه المحفوظات تساوى لديها قيم الاشياء المدركة ، وبساوئها ينعدم السبب المبرر لتفضيل شيء ما وطلبه دون غيره ، وان انعدم هذا المبرر يتوقف عمل الارادة

المعتمدة على تفضيل الاستنتاج ، وبتوقفها وانعدامها انعدام بقية الملكات العقلية .

وهكذا القول في ضرورة ملكة الذاكرة ، لأنها همزة وصل بين المدركات والمحفوظات ، وبانعدامها لا تتم المقارنة للاستنتاج بين الشيء الموضوعي والفكرة المحفوظة عنه . وبانعدام هذه المقارنة لا يبقى ما تعمله الاستنتاج ولا ما تطلبه أو ترفضه الإرادة . وهذا يدلنا على أن هذا الكائن الحي البدائي يمتلك جميع الملكات العقلية ولكنها بدرجة تناسب بساطته . لنقف وقفة أخرى على ملكة الحافظة لأنها أهم ما في فصلنا هذا ، وهي بالنسبة إلى ما تقدم كالنتيجة بالنسبة إلى مقدماتها .

قلنا ان الذي جعل الخلية في لحظة تكوينها الذاتي تريد هذا ولا تريد ذاك ، هو معرفتها أي محفوظاتها السابقة على لحظة تكوينها الجديد المحفوظة في حافظتها عن هذا وذاك .

ولو لم تكن هذه المحفوظات لانعدمت ملكتا استنتاجها وإرادتها ، وأصبحت كل الأشياء بالنسبة إليها سواء وجديدة عليها ولا تعرف عنها أي شيء . ولعجزت عن عملية التجربة والاختيار ، لأنها بحاجة ماسة إلى المعرفة المحفوظة عن الأشياء الموضوعية ، وبانعدام إرادتها ومحفوظاتها انعدام عقلها بمجموعه . إذاً من أين جاءت للمخلية الحياة أي العقل الذي تضم حافظته هذه المحفوظات الأولية ؟ لا يمكننا موافقة الماديين القائلين - بانبثاق حياة الخلية أي عقلها بملكاتها الخمس من المادة الميتة ، لأن عقلها لا قوام له بدون حافظته ، وحافظته لا وجود لها بدون محفوظاتها . والمادة ان كانت ميتة فبطبيعة الحال تكون خالية من العقل ومحفوظات حافظة العقل ، وهذه المحفوظات للكائن الحي المتولد ولادة ذاتية تدل دلالة صريحة على انها موجودة في المادة قبل أن تتكون منها الخلية . ومعنى هذا ان المادة بجميع انواعها - لتساقطها في الاصل - حية أي عاقلة بعقل يناسبها . ولو

كانت المادة خالية من العقل ومحفوظاته أى افكاره لما استطاعت أن تورث هذه المحفوظات للخلية الاولى في لحظة تكونها منها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما تقول المناطقه .

ولابد من التسليم ايضا بأن هذه الخلية لم تكن ذات عقل واحد مع قبول جسمها للانقسام ، لان العقل بسيط لا يقبل الانقسام حتى يتوزع على جميع اجزاء جسمها . اذاً فاعترافنا بحياة الخلية يتضمن اعترافنا بحياة كل ذرة من ذراتها التي تتركب منها . والذرة ليست ذات عقل واحد لأن الذرات الحية بدورها تنقسم الى (بروتونات) و (الكترونات) وكل من هاتين تنقسم الى عدة (فوتونات) .

توصلت الفيزياء الحديثة الى أن الفوتونات - ومعناها الضوئيات - على تماثلها في كل شيء هي أصل جميع الذرات المادية على اختلاف انواعها . فالبروتونات والالكترونات وبقية اجزاء الذرة لو حللناها جميعا لوصلنا الى دقائقها المتناهية في الصغر أى الى فوتوناتا المتشابهة : فالبروتون أي الكهر ب يساوي ١٨٣٤٠٠٠٠٠٠ فوتون ، والالكترون أي الكهر ب يساوي ١٠ آلاف فوتون ، أي ان الكهر ب يعادل ١٨٤٠ كهر با ، وان اختلاف الذرات جميعها في ظواهرها وخصائصها سببه تفاوت عدد كهاربها وكهيرباتها . مع قولهم في امكان نقصان اجزاء الذرة أو زيادتها ، بحيث أن بوسعها أن تتحول الى عدة عناصر^(١) . « وكأن الانسان لم يكتف بهذا وذاك ، فاذا بالعلماء يشبّون ، وبالادلة العلمية ، وحدة الطاقة والمادة ... فكل منهما يمكن تحويلها الى الاخرى ، وكلتاهما تخضعان لنفس القوانين حتى ليتمكن اعتبار شعاع النور مكونا من حزم ضوئية ، وهذه عبارة عن جسيمات من الطاقة تسمى فومونات ،^(٢) .

(١) نقولا حداد : الطاقة الذرية ص ٦٤

(٢) مجلة العلوم العدد الخامس مايو ١٩٥٧ : وليد قمحاوي ص ٦٢

ولقد رأينا أننا ان القول في حياة الخلية يحتم علينا القول في حياة كل من ذراتها ، حيث ان الحياة أي العقل بعبارة أخرى لا يحصل للخلية بمجرد تجمع اجزائها على هيئة خاصة أو ظروف معينة ، لحاجة عقلها في وجوده الى محفوظات أي افكار يعتمد عليها في تعقله • ومثل هذا يلزم أن نقول في الذرة الحية المتكونة من فوتونات ، لأن العقل لا ينقسم وان مجرد تكتل فوتونات لم يوجد حياتها من العدم ، حيث ان العدم ليس بشيء حتى يوجد شيئا من الاشياء ، فإذا لابد وان كلا من فوتونات حياة أي عاقلة بعقل يناسبها ، وان كل ذرة هي مجموعة فوتونات العاقلة ، اما الخلية فهي مجموعة فوتونات وذراتها العقلية ، ولا استبعد امتناع الفوتون عن الانقسام ، كما لا استبعد انقسامه الى ذرات أصغر منه ، الا انني أرى أن هذا الانقسام على فرض وقوعه لابد وأن يقف عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام ذى عقل مبدئي • واذا لم يقف عند هذا الحد البسيط فحين ذلك يفقد الفوتون أو تفقد ذريته عقلها المبدئي الذي يميزها عن غيرها •

« ولقد أثبتت النتائج التي وصل اليها العلماء اخيرا تلك الفكرة التي قال بها ديكارت من ان كل جسم فهو قابل للقسمه • وذلك ان الذرة تقبل القسمه بحيث تصل الى شيء لا ينقسم بعد ذلك » (١) •

ولو لم يكن هذا التمييز العقلي بين ذريرة وذريرة في الخلية الحية انني تتركب منها ، لأصبح عقل الخلية موزعا على هذه الذريرات ، ولكان عقل الانسان كذلك موزعا على ذريرات جسمه جميعها ، ولأمسي قابلا للانقسام تبعاً لانقسام الجسم الذي يحل فيه • والانقسام - كما رأينا - خلاف طبيعة العقل التي تستوجب الوحدة بين ملكات العقل وافكاره •

(١) احمد فؤاد الاهواني : معاني الفلسفة ص ٩٨

وهذه الذريرة العقلية تشبه بعض الشبه (مونادا) ليستز الذى تصور العقل ذرة روحية تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الروحية الاخرى التى يتألف منها الجسم الذى هو روحي في حقيقته ومادي في ظاهره .

وقد يعترض علينا معترض بقوله من أدرانا ان العقل لم يكن سوى عارض خارجي اتصل بمادة الكائن الحي - ولنقصد بهذا الكائن الخلية البدائية التى تولدت ولادة ذاتية - بعد أن حصلت مادة هذه الخلية على تركيب خاص ، وظروف خاصة تؤهلها للاتصال بالعقل وتفاعلها به ؟ على اعتبار ان هذا الفرض يغنينا عن القول في ضرورة حياة الاجزاء المادية للمخلية ، وضرورة وقوف هذه الاجزاء عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام .

هذا هو مذهب الأثنسيين ، الا اننا لا نقبله لأسباب كثيرة ، أهمها ان العقل لا يسعه أن يتفاعل مع الشيء المادى الذى يتصوره الماديون بأية حالة من الاحوال ، لان العقل ما هو الا ملكاته العقلية الخمس وما يحتوي من المحفوظات أى الافكار . وكل هذا لا شبه له بتلك الصلابة المادية الميتة الخالية من الملكات والافكار . كما أن العقل ومحتوياته الفكرية ليس له ذلك الخير المعروف للمادة ولا يشغل مكانا ماديا من الامكنة حتى نقول ان حيزه يتصل بحيز المادة ويتفاعل به . أي ليس للعقل طول وعرض وارتفاع حتى يتصل بطول وعرض وارتفاع الشيء المادى ليجعله حيا عاقلا . وانه لا يقبل الانقسام كالمادة الظاهرة لنا ، لأن ملكة الارادة مجرد رغبة نزوعية لا شيء من الاشياء المكانية ، وانها لم تكن نفس الشيء الذى تريده ، وكذلك ملكة الاستنتاج مجرد قابلية منطقية لا شيء مادى . وهكذا انقول في بقية الملكات والافكار والعواطف ، حيث ان فكرتي عن الواحد ، وفكرتي عن الاثنين ليستا شيئين واقعيين ولكنهما معاني عقلية اصطلاحية لا شبه لها بالاشياء الخارجية . فالعقل اذن لا ينقسم بأية وسيلة كانت عكس

اشيء المادى كما يتصوره الماديون القابل للانقسام مهما صغر حجمه •
واذا كان العقل ليس من معدن المادة ولا يؤثر فيها لعدم تحيزه فلا
يجوز القول باتصال العقل بالمادة المعروفة لدى الماديين ، ولا المادة بالعقل ،
كما لا يمكن الادعاء بأن احدهما يؤثر في الآخر مع انفصال بعضهما عن
بعض وتباين طبيعتهما هذا التباين البعيد •

واذا استحال اتصال العقل بمادة الخلية المغاير لها ، واستحال كذلك
خلو هذه الخلية الحية من العقل ، ونفينا كذلك صدور العقل من العدم
أي من التركيب الكيميائي المجرد من العقل ، فحينئذ لا مندوحة لنا من
القول بأن هذه الخلية الحية العاقلة بتركيبها الجسماني ما هي الا مجموعة
عقول مجردة بسيطة متعاونة ، أى لم تحتو على أى شيء من المادة الميتة •
لعلمنا بأن العقل كل واحد غير قابل للانقسام ، بينما الخلية مركبة من عدة
ذرات ، وهذه الذرات مركبة من عدة فوتونات ، وربما تجزأت الفوتونات
الى عدة ذرات •

وعليه فأتنا من الان وصاعدا نقصد بكلمة (ذريرة) أبسط اجزاء
الاشياء الواقعة على الاطلاق فوتونا أو ما هو أبسط من الفوتون •

ونؤكد ان الذريرة عقلية ، أى عاقلة بعقل يناسب بساطتها ، كما
انها غير قابلة للانقسام • اما لو كانت مادة صرفة غير عقلية لأستحال علينا
تصور انقسامها الى ما لا نهاية له كأستحالة تصور وقوف انقسامها عند حد
من الحدود ، وهذا هو حل أهم مفارقات « زينون الأيلي » في الذرة
المادية • ولو علم زينون ان كلا من الذرات المادية على مختلف انواعها
يقف انقسامها عند ذرات عقلية بسيطة لزال منه هذا القلق الذى لا يستقر
على حال من الاحوال •

ولاحظ لينتر عيا في قول اصحاب المذهب الذري ، فقال « كيف

يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطاً ؟ و انتهى لينتز الى أن هناك تناقضا في
انقول ان الذرة ممتدة ، لأن مثل هذا القول يؤدي الى أن الامتداد غير
قابل للتجزئة واستنتج من ذلك ان العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة
أعني ذرات لا جسمية ، (١) .

وكذلك • ينكر (ماكتجرت) الفيلسوف البريطاني وجود الزمان
والمادة وما يقع عليه الحس • لأنه يعتقد ان العالم روحي مركب من وحدات
روحية مرتبة في نظام اولي بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع •
وجوهر هذه الروحانيات - أو هذه النفوس - ينحصر في انها تعقل ذاتها
أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني أرادي ، (٢) •

وربما يقال : ان مجموعة الذرات العقلية المدومة الحيز لا توجد
الشيء المتحيز ، كما ان مجموعة اصفار لا توجد عددا من الاعداد • نعم
ان لهذا الاعتراض المحتمل الوقوع وجهته ، الا ان هذه الوجهة تزول
اذا علمنا ان الذريرة العقلية ذات الملكات العقلية البسيطة ومنها ملكة
الحافظة لابد وأن تحتوي على المحفوظات ، لأن الحافظة لا تقوم لها قائمة
بدون محفوظاتها التي تعتمد عليها الاستنتاج بعملية التفضيل المحرك
للالادة ، وتوصلنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب الى أن كلا من
محفوظات الحافظة تحتوي على جزء بسيط من كل ملكة من ملكات العقل
التي حصل عليها باحتكاكه في الواقع • ومعنى هذا ان المحفوظات أى الافكار
العقلية تتضمن جميع الملكات العقلية • لأننا لو أمكننا ازالة افكار العقل
المحفوظة في حافظته لذاب العقل وزال من الوجود ، ولم يبق فيه شيء
من الملكات •

واذا كان كل عقل مجموعة افكاره كما انه مجموعة ملكاته ، فان

(١) لينتز : ترجمة البير نصري : المونودولوجيا : ص ١٢

(١) أولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٢٢

عقل الذريرة البسيطة لا بد وأن يكون كذلك مجموعة افكاره أى محفوظات حافظته ، وبدون هذه المحفوظات لا وجود له •

وحيث أن الذريرة البسيطة عقلية خالصة ، أى تحتوي على الملكات العقلية الخمس ، وكل وجودها العقلي هو محفوظات حافظتها ، ولم تمتلك شيئاً غير هذه المحفوظات في حائتي انفرادها واتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة ، اذاً لا بد وأن ما تظهر به من نور وحركة وامتداد صفات عقلية فيها ، وهذه الصفات هي محفوظاتها التي هي كل وجودها العقلي ، لأنها لم تكتسب هذه الصفات من غيرها ما دام غيرها لم يكن أكثر من ذريرات عقلية بسيطة تشبهها كل الشبه في صفاتها التي تبدو بها والتي هي عين محفوظات حافظتها •

والواقع بمجموعه لم يكن أكثر من نور وامتداد وحركة ، وهي عين الكيفيات الاولى التي ذكرناها في الفصل السابق • اما الكيفيات الثانية - كما بنا في ذلك الفصل - كالشمومات والطعوم والاصوات - فهي نتيجة احتكاك العقل بحوادث الواقع • ويؤيدنا على ذلك قول علماء الطبيعة المحدثين • ان الفوتونات أبسط دقائق المادة لم تكن أكثر من نور متحرك : والنور المتحرك كما يبدو لناظريه لا يخلو من الامتداد ، - وان كان امتداده لا يشبه امتداد المادة - ولو لم يكن ممتدا في الواقع لما كان مرئياً •

ولم نعرف غير هذه الصفات الثلاث للفوتونات ، أى الضوئيات • ولو خلت من صفاتها هذه أى أفكارها أو محفوظاتها - سمها ما شئت - لما بقى لها وجود ، كما لا يبقى لأي عقل وجود حين زوال أفكاره على فرض امكان هذا الزوال •

وعليه فإن كيان الذريرة العقلية لم يكن أكثر من هذه الصفات أى محفوظات حافظتها التي لا تمتلك شيئاً سواها ، والتي هي قوام وجودها

العقلي كما انها قوام وجودها الواقعي • ولذلك نقول ان الامتداد الذي نشاهده في الكون عقلي ، ما هو الا فكرة أي جزء لا يتجزأ من طبيعة الذريرات العقلية لا أفكار في عقولنا كما يدعي المثاليون والنقديون • وكذلك النور والحركة فكرتان أو جزءان لا يتجزآن من عقول الذريرات لا أفكار في عقولنا • ومما يؤيدنا على ذلك ما تراه العلوم الطبيعية الحديثة « ان ما نسميه بالعالم المادى هو مجموعة ظواهر شتى تصدر من أصل واحد هو الطاقة • والطاقة في طبيعتها انقصوى أبعد ما تكون عما نسميه بالمادة وأقرب ما تكون لما نسميه بالحياة أو بالعقل أو بالفكر » (١) •

وعلى هذا فظواهر الذريرة أى أفكارها الاولى هي عين الكيفيات الاولى التي نحسها في هذا الكون ، أي النور والحركة والامتداد •

وان سبب عدم اتصاف المادة بالنور عند سكونها النسبي هو انصراف ذريراتها الى التفكير بالامتداد والحركة ، وسبب اتصافها بالنور هو انصرافها عن فكرة الامتداد بعض الشيء الى فكرتي الحركة والنور • لأنها مادامت عاقلة فهي لا تستغني عن اتعقل ، وبما انها منطوية على نفسها فلا مجال لها بالتفكير بغير أفكارها ، حيث انها لا تتصف بغير هذه الافكار •

ونؤكد ان الذريرات العقلية وما يتركب منها لم تكن افكار في عقولنا ، بل هي أشياء واقعية خارج عقولنا • بدليل عدم استطاعتنا أن نتلاعب بها كما نستطيع ان نتلاعب بأفكارنا • واذا كانت واقعية مع انها عقلية ، وان كل شيء في هذا الكون يتكون منها ، فمعنى هذا ان الكون بمجموعه عقول بسيطة لها قابلية خاصة على التفاعل والتعاون والتركيب والتطور كما سوف نرى في الفصل القادم •

(١) مبادئ علم النفس العام : يوسف مراد • ص ٥٧

الفصل التاسع

العقول الجزئية والعقل العام

ان الذريرة العقلية - على بساطتها - تمتلك جميع ما تمتلكه عقول الاحياء الدنيا والعليا من الملكات العقلية الخمس . فهي تتصف بالارادة كما تتصف بالحافظة والمحفوظات . وان هذه الارادة في حركة مستمرة مع بقية الملكات ككل عقل من العقول . لأن الارادة بدون ما تريد لا وجود لها . وهكذا لا وجود لبقية الملكات العقلية بدون عملها المستمر ، الا ان نشاط العقل وحيوته يكونان دائما على نسبة امكانياته العقلية . وما هذه الامكانيات ان لم تكن أفكاره التي هي سر وجوده ونشاطه التي يتطور بكثرتها ويتضاءل بقلتها على فرض امكان هذا التضاؤل .

وبما أن الذريرة المتطورة من أبسط العقول ، أي أقلها افكارا على الاطلاق ، فهي أقلها تعقلا ونشاطا . غير ان بساطتها وقلة افكارها لا تحولان دون تطورها النسبي اذا ما وجدت الظروف الملائمة والعوامل المساعدة ، لان كل عقل قابل للتطور ويريده مهما كانت درجته ما دام متصفا بالارادة التي لا تنفك عن طلب صالحها الذي يتضمن تطورها ، ورفض طالحها بتعاونها مع اخواتها الملكات .

وبسطة الذريره العقلية ، اي قلة افكارها تجعلها منطوية على نفسها دائما ، ولهذا فهي تجتر افكارها المحدودة اجترارا يحول دون تطورها ، اي دون زيادة افكارها . اما اذا ساعدتها الظروف الملائمة والوسط المناسب فأنتهت الى ما حولها بعض الانتباه ، عندئذ تزداد افكارها فكرة جديدة ،

وبهذه الفكرة الجديدة المضافة الى افكارها الاصلية تتطور بعض الشيء وتنبه بعض الانتباه بحيث تكون قادرة على اكتساب افكار اخرى من الواقع ولو أن الذيريات غير المتطورة ليست منطقية على نفسها لما حال شيء دون تطورها جميعا وبأن واحد •

وعند اتصالها بغيرها من الذيريات البسيطة المنطويات على نفسها وتفاعلها بها تتزعما وتؤثر فيها تأثيرا يوقظها من سباتها ، اي يصرفها عن انطوائها الى العالم الواقعي • وهكذا ينظم بعضها الى بعض وتكائس على هذه الصورة لتتكون منها ومن المنظمات اليها الذرة العقلية المركبة من ذيرياتها •

وبطبيعة الحال ان ذيرية الذرة الاولى التي سبقت الثانية في يقظتها تكون أكثر منها افكارا ولو بفكرة واحدة ، أي ارجح عقلا وأقوى ارادة ، والثانية تكون أكثر افكارا من الثالثة ، وهكذا بقية ذيريات الذرة السابقة تفضل اللاحقة ، وتترأسها ، وكلها منظمات تحت رآسة اولاهها وارقاهها واكثرها افكارا واقواها ارادة •

ولو لم تكن اجزاء الذرة منظمات بعضها الى بعض تحت قيادة الذيرية الاولى ، اي العقل الرئيسي للذرة لما تماسكت اجزاء الذرة هذا التماسك وتعاونت هذا التعاون وتفاعل بعضها ببعض بهذه الوحدة المحكمة •

ولو ان كل ذيرية من ذيرياتها تعمل بمفردها من دون ارتباط بغيرها لما بقي سبب موجب ل تماسكها وتعاونها في الذرة • وعلى هذا فالذرة كائن حي ، اي عقلي مركب من مجموعة عقول بسيطة هي الذيريات العقلية •

واجزاء الذرة كما تبدو ذات حركات خاصة ، منها السالبة ومنها الموجبة ومنها المحايدة • ولو لم يكن بينها ذلك التفاعل المستمر ، وذلك

التفاضل بين بعضها والبعض الآخر لما اختلفت وظائفها واثقات احداها الى الاخرى هذا الانقياد الذي لافكك منه الا يحدث خارق للمعادة ، كالانفلاق الذري الطبيعي او الاصنعي ، ولأستقلت كل منها عن غيرها واخذت حريتها بقيادة ذاتها •

وارى ان تفاعل ونشاط ذريرات الذرة واتحادها في العمل لا يخرج عن حيز الذرة ، ولم يكن بدافع خارجي ، لعلمنا ان الكون جميعه عند تحليله لم يكن اكثر من ذريرات متشابهة لا سلطان لاحداها على الاخرى ولهذا فلا بد وان يكون هذا التفاعل والتعاون من سبب داخلي عقلي ، اي من سيطرة بعضها على بعض وانظمامها تحت قيادة اولاهها وارقاها واكثرها افكارا وسلطة •

مع العلم ان اعترافنا بعقلية الذرة يتضمن اعترافنا بعقلية كل من ذريراتها ، لان العقل بسيط لا ينقسم على ذريراتها القابلة للانفصال بعضها عن بعض • ولا يمكن ان تكون الذرة المركبة ذلك التركيب المحكم ذات عدة عقول يعمل كل منها على حدة بحيث لا يعلم احدها بالآخر • ولو كان ذلك كذلك لفقدت شخصيتها وتماسكها ولتبددت اجزاؤها اباديدا • ولهذا أشبه نظام ذريرات الذرة العقلية وترأس ارقاها أدناها وانضمام جميعها الى ذرية رئيسية عقلية بنظام الجيش المديق الذي يخضع بعضه لبعض ، وبانظمام افراده على اختلاف رتبهم تحت قيادة عليا لا تقبل التنافر والعصيان •

ولو ان افراد الجيش على رتبة واحدة وكفاءة واحدة لدب التنافر والفساد بينهم وفقدوا النظام الذي يتطلب تفاوت الرتب واختلاف الكفاءات • والعالم الكبير ماكس بلانك صاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية يقرر « ان حركات الكهيرات لا يسيطر عليها قانون معروف وانك لا تستطيع

ان تتبأ عن اتجاه الحركة التالية لكهرب من الكهبرات حول النواة « ويقول مورجان « ان الذرة المادية لا تخلو من عقل ولكنه على قدرها ، ومن التركيب المادي تنشق عقول اخرى « ويرى سنبر « ان الوجود ليس بمؤلف من مادة مية بل هو وجود حي في كل جهة من جهاته ، حي بأعم معاني هذه الكلمة « ومن رأي اسمطس « ان وصف الذرات المادية بالشحنات الكهربائية تقرب مسافة الخلف بين المادة الحية والمادة غير الحية « وليبنتر بالاضافة الى اعترافه بروحية (المونادا) وهي اسط الذرات العقلية - على حد قوله - يقول برأس بعضها بعضا في الاحياء المركبة منها « كل مونادا حاكمة تجد دائما مونادات أخرى تخضع اليها وتكون جسمها المعصون » (١) .

ويقول ايضا « تكون كل مونادا مع الجسم الخاص بها جوهرها حيا . فليست الحياة منتشرة في كل مكان ، ومرتبطة (بالاجسام) فحسب ، بل ان المونادات على درجات لا متناهية ، بحيث يتحكم بعضها بالبعض الآخر تحكمًا متفاوتًا بالدرجة » (٢) الا انه لم يذكر لنا سبب تفاوت درجات المونادات ولا نوعية عقولها .

مع العلم ان الذرة منطوية على نفسها ، اي ان ذيرتها الرئيسية لا تفكر بما هو خارج محيط ذيراتها المرؤوسة التي تتكون منها الذرة دليل عدم تطورها بمفردها الا بحدث مهم خارجي لا يتيسر لكل ذرة من الذرات . ولو لم تكن الذرات جميعها منطويات على نفسها لما وجدنا ما يحول دون تطور جميعها وبثان واحد .

وليس بمستحيل اكتساب الذرة الافكار الجديدة الواقعية ان وجدت الظروف المساعدة والبيئة الملائمة ككل عقل من العقول الجزئية ، الا انها

(١) المونادولوجيا : ليبنتز : ترجمة البير نصري . ص ٩٢

(٢) المونادولوجيا : ليبنتز : ترجمة البير نصري ص ١٠٣

نادرة الحدوث • ولهذا لا نوافق اولئك الكيميائيين في قولهم ؛ ان مجموعة من العناصر المادية كالهيدروجين والاكسجين والكربون والنتروجين وغيرها من الاملاح في وسط خاص وحرارة معينة بوسعها ان توجد الحياة من المادة الميتة من العدم ، لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد غيره ، ولأن الحياة المستحدثة بحاجة ماسة الى بذور حية تسبق وجودها المستحدث الجديد •

ولكننا نوافقهم ان يقولوا ؛ ان هذه المجموعة من الذرات في وسط خاص وحرارة خاصة مكنت عقول الذرات من اليقظة والنشاط والالتفات الى الواقع واكتسابها شيئا من الافكار الجديدة • ولا بد وان احداها سبقت الاخرى في هذه اليقظة لترأس اولاهها في اليقظة غيرها المتأخرة ، لان عقول الذرات ليست كلها على درجة واحدة ، ولكنها متفاوتة على نسبة ما لكل منها من الافكار ، لئتم لأرقاها ان ترأس ادناها وليحصل الانسجام الذي لا بد منه لأجزاء الخلية • ولولا هذه الرئاسة والقيادة لأستحال على ذرات الخلية الترابط والتعاون ، ولتفرقت شرّ مفرق ، كل منها حسب هواها واتجاهها الخاص ، ولما استطاعت الخلية ان تتصف بالوحدة العقلية المشابهة للوحدة العقلية التي يتصف بها كل من الاحياء العليا والدنيا • ومعنى هذا ان الذريرة الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتولدة ولاداة ذاتية تحتوي على شيء لا بأس به من الافكار بحيث يمكنها من ان تعرف بعض الشيء عن بعض ما يحيط بها فتتوجه اليه دون غيره وتستفيد منه حسب افكارها التي اكتسبتها بحيواتها التطورية من الذريرة الى الذرة الى الخلية ولولا الافكار الموجودة في كل من اجزاء الخلية قبل ان تتركب منها هذا التركيب الجديد لما تميزت الخلية بشيء عن أي شيء مادي لجهلها كل شيء عما يحيط بها •

والخلية المتولدة ذاتيا تاخذ في التطور شيئا فشيئا بتكاثر افكارها

فتورث هذه الافكار بعد رسوخها لخلفها • وعندما تتطور بالتساقط بغيرها
ترأس هذا الغير بحكم الاسبقية التي تميزها بالنضوج والنشاط النسبتين
وعندما يزداد تطورها وتلتسق بها خليتان ترأس الاولى الثانية ، وتزعم
الثانية الثالثة • وهكذا تستمر في التطور بكثرة المضمّات اليها حتى
تكون منها ومن المتسقات بها الاحياء الدنيا والعليا ذات الخلايا الكثيرة ،
تحت قيادة الخلية الاولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوى على
الذريرة العقلية الرئيسية ، أي العقل الرئيسى • وبعبارة اخرى
ان عقل كل من الكائنات الحية من ادناها الى اعلاها هو الذريرة الرئيسية
للذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية •

ولهذا ارى ان خلايا الدماغ هي اقدم وارقى خلايا الجسم ، وان
الخلية الرئيسية ذات العقل الرئيسى اي الذريرة الرئيسية في محل منا
من هذا الدماغ • « ... » واخيرا انه [لينتز] سبق عصره عندما اعتبر
الاجسام مجموعة مونات ، فالعلم أثبت حديثا ان الجسم هو عبارة عن
مجموعة خلايا حية تحيا كل منها حياة خاصة ومستقلة ، ولكنها تابعة
الواحدة الى الاخرى • ولما قال ان كل شيء حي في الطبيعة فانه سبق
العلم الحديث الذي اثبت ان الذرة قوة تعمل دائما « (١) » .

وسيطرة ذريرة الحي الرئيسية ، اي عقله الرئيسى على ملايين
خلاياه وملايين ملايين ذراته وذريراته العقلية المتفاوتة في درجاتها العقلية
والتفاعلة بعضها ببعض تفسر لنا كيفية اتصال العقل الرئيسى بالواقع بعد
اجتيازه ذريراته المرووسة له والتفاعلة به • ولا سيما اذا ما علمنا ان
جسم الحي متكون من عقول خالصة ، وليس من روح ومادة كما
يتوهم النواهمون • ومعنى هذا ان ملكة ادراك الذريرة الرئيسية ذات
الحواس الخمس تؤثر بما تليها من الذريرات تأثيرا عقليا ، وهذه تؤثر

(١) لينتز • البير نصري : المونادولوجيا ص ٢٦

بما تليها الى ان يصل ادراكها الى آخر الذيريات الخارجية اي خلايا
البشرة المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا • وذلك كجزئيات السلك التي توصل
الكهرباء من احد طرفيه الى طرفه الآخر •

بهذه الطريقة الامتدادية يتصل العقل بمواضيع الواقع اتصالا
مباشرا • ولم يكن العقل قابعا في مكانه بانتظار اخبار رسله العقد العصبية
عن مواضيع الواقع كما يذهب النقيديون وغير النقيدين • بدليل ان الذيرية
الرئيسية اي عقل الكائن الحي اذا ما انصرف الى افكاره الخاصة انصرفا
كلما عندئذ لا يشعر بدقات الساعة اقربيه منه مهما علت ، بل وقد
يؤدي جسمه وهو لا يحس بهذا الاذى • اما اذا انصرف عن افكاره
عند ذلك تنتشر ملكة ادراكه في جميع انحاء جسمه لتخرج الى بشرته
المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا •

وهكذا - على ما ارجح - يكون الاتصال التلثائي بين عقل انسان
وعقل انسان آخر على بعد الوف الاميال ، يجتاز سلسلة من ذيريات
الكون العقلية الواحدة بعد الاخرى حتى يصل الى من يريد بعهد
اجتيازه ذيريات جسمه الخاصة • وبعبارة اوضح ؛ ان عقل المتصل
يمتد بسلسلة من ذيريات الكون العقلية المتصلة الحلقات الى عقل المتصل
به كما تمتد اقوة الكهربائية بسلكها الموصل بين جهازين كهربائيين •

وقولنا هذا يوفق بين الرأيين المتعارضين في الاتصال التلثائي ، حيث
ان بعضهم يدعى ان هذا الاتصال يتم بواسطة ذبذبات اتيرية متصلة الموجات
بين دماغ المتصل ودماغ المتصل به • اما البعض الآخر فيكتفي بالقول ؛
انه يتم بواسطة قوى روحانية لا علم لنا بحقيقتها •

وما هذه القوى الروحانية ان لم تكن دقائق الأثير • أو الفوتونات ؟
اي الذيريات العقلية كما نسميها ؟ والفوتونات على ما يعتقد بعض كبار
العلماء من الاثير والى الاثير تعود •

والاتصال بين العقول المتباعدة (التلثائي) على ندرته ، من الحقائق المعترف بها من قبل اغلب العلماء المتخصصين « وهناك في نشاطنا ما يتجاوز الوجدان (العقل) مثل هذه الخاصة التلثائية التي اصبحنا جميعنا او معظمنا نسلم بها ، اي هذا الاحساس الذي نحسه عندما نكون بعيدين عن قريب نعره او صديق نجبه تقع به حادثة او وفاة • فكأننا قد رأينا كل ما حدث حتى لنبكي مع ان ما بيننا وبينه لا يقل عن مائة او الف كيلومتر • ولم يعد شك في صدق هذه التلثائية اي الاحساس عن بعد • وهي بالطبع فوق الوجدان • هي انتقال تطوري جديد ، (١) •

★ ★ ★

والاتصال التلثائي ، والامواج النورية ، وانتقال الصور والاصوات على اجنحة الاثير ، والتفاعل المستمر بين اجزاء الكون باجمعها بحيث ان اقل حادثة في الكون تؤثر في جميع انحاء ، وعقلية جميع دقائقه البسيطة والمركبة ، كل هذا يجعلنا نؤمن بان الوجود وحدة عقلية لا انفصال لبعض اجزائه عن البعض الآخر • وذلك كوحدة العقل الجزئي مع كثرة ملكاته وافكاره وعواطفه التي لانفكاك لأحداها عن الاخرى •

وحتى الآن لم يقرر العلماء بعد ؛ هل الكون متليء ام متخلخل • ولو كان ماديا كما يقول البعض لكان متخلخلا لتتم لذراته حركتها وتميز بعضها عن بعض • ولولا هذا التخلخل مع ماديته لأصبح الكون كتلة مصمتة كصخرة واحدة لا تعرف لأطرافها حدود ولا حركة • كما ان التخلخل لا يناسب التفاعل المستمر بين اجزاء الكون جميعها ان كانت مادية •

وهذا التناقض يزول اذا ما علمنا ان الوجود بمجموعه ذرات عقلية متحركة بحركة عقلية ، ليصبح التخلخل صوريا بالنسبة الى اجزاء

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ٣٤

الكون كصورىة انفصال افكارنا فى عقولنا بعضها عن بعض مع انها والملكات العقلية التي تضمها شيء واحد لا يعرف التجزئة والانفصال أو التخلخل •

وكما ان الذريرة مجموعة افكارها العقلية ، والذرة مجموعة ذريراتها العقلية ، والخلية مجموعة ذراتها وذريراتها ، وكل من الكائنات الحية الدنيا والعليا مجموعة خلاياه وذراته وذريراته ، كذلك نقول ؛ ان الوجود كائن عقلي عام • وكل اجزائه عقول جزئية فيه على مختلف درجاتها من الذريرات البسيطة الى الاحياء العليا كالانسان وما هو ارقى من الانسان ان وُجد • ولم يكن هنالك فى هذا الوجود ما هو خارج عنه •

والعقل العام ككل عقل من العقول لابد له من محفوظات لحافظته ليتم له انعقل • الاّ انه لم يكتسب هذه المحفوظات مثلنا من الواقع لعدم وجود كون واقعي خارج عنه ، اي خارج محفوظات حافظته او افكاره - سمها ما شئت - التي هي هذه الحقائق الكونية العقلية على مختلف انواعها ودرجاتها •

وليس من المستطاع القول ؛ ان العقل العام بالنسبة الى الكون ذريرة عقلية رئيسية فيه كالذريرة العقلية الرئيسية بالنسبة الى الكائن الحي ولو كان ذلك كذلك لأصبح متطورا من الذريرات البسيطة البدائية كبقية العقول الجزئية المتطورة درجة بعد درجة • ولكان الكون قبل تطور العقل العام والعقول الجزئية مجرد ذريرات بسيطة متشابهة كل التشابه ولا غير ، ولما وجدت القوانين الطبيعية التي تدير على موجهها الحوادث الطبيعية بمختلف انواعها • لأن الذريرة قبل تطورها لم تحتو الاّ على بعض الافكار العقلية المحدودة ، وما فيها تلك القوانين الطبيعية الدقيقة كل الدقة والكثيرة كل الكثرة ، والتي تدل على حكمة موجدها ، او حكمتها هي ان كانت ازلية ولم يوجد لها موجد • كما ان هذه القوانين

لم تخلق نفسها بنفسها من العدم لأفقارها الى الموجد المريد ، والارادة لا توجد - كما علمنا - بلا اخواتها الملكات العقلية ، والعقل الخالق لقوانين الطبيعة المكتتفة لجميع محتويات الطبيعة لابد وان يكون على جانب كبير من القدرة والتدبير .

ولولا هذا القانون الطبيعي لما وجدت كل من الألكترونات والبروتونات والنيوترونات من مقادير معينة من الفوتونات ، ولما صار كل عنصر من العناصر من مجموعة خاصة من هذه الدقائق الذرية ، ولما صار الماء مثلا من امتزاج مقادير لا يتعداها من الهيدروجين والاكسجين ، بل ولما تطورت العقول على مختلف درجاتها والمواضع الطبيعية على مختلف انواعها . لأن هذا التركيب يسير على قانون خاص ، ليس من وضع الذريرات البسيطة كل البساطة والمنطوية على نفسها كل الأنطواء . ولو لم يكن هذا القانون لبقيت الذريرات على بساطتها وتفرقها ، واذا ما تجمعت لتجمعها عفوي فوضوي لا يفيدنا شيئا لانه بلا قصد ولا نظام ولا تطور .

ولو لم تكن هذه القوانين عقلية لما استطاعت ان تؤثر بالحقائق الطبيعية العقلية المتنوعة . لهذا فان القوانين الطبيعية العقلية لم تصدر من لا شيء ، وان صدرت من شيء فلا بد وان يكون عقليا ، او انها نفس هذا الشيء العقلي .

وحيث انه لا وجود للقوانين الطبيعية بدون الذريرات وما تركيب منها من الحقائق الطبيعية ، لبطلان عملها بدون وجود ما تعمله ، وما لا عمل له من العقول لا وجود له ، فهي اذن ملازمة للحقائق الطبيعية ملازمة الظل لصاحبه ، ولا بقاء لها بدونها .

وعليه فالقوانين الطبيعية لم توجد قبل الاشياء الطبيعية لعدم وجود ما تعمله قبلها ، ولم توجد الذريرات من العدم قبل تطورها ، لأن كلا

من الذريرات منطوية على نفسها ولا تعرف عن غيرها شيئا ، ولم توجد لها بعد تطورها ، لانها لا تتطور بدون هذه القوانين . بالاضافة الى ان الذريرات البسيطة اقل من ان توجد غيرها من لا شيء ، ولا سيما القوانين التي تدل على سمو وعمومية موجودها ، او انها هو هذا العقل السامي العام .

وحيث انه لا وجود للقوانين بدون الحقائق ، ولا وجود لها قبلها ولم توجد لها الحقائق ولا غيرها لعدم وجوده ، فلا بد وان تكون ازيلتها كأزلية الكون ولا فكك لها عنه باي حال من الاحوال . وخاصة بعد ان علمنا بانهما عقليان ومن معدن واحد . والذي يجعلنا نؤكد ان لا عقل فوق هذه القوانين والاشياء ، هو يقيننا بأننا لو تصورنا زوالهما لما امكننا عندئذ تصور بقاء عقل عام ولا اي وجود عقلي ام غير عقلي . وذلك لعدم وجود ما يعمل به العقل حين ذلك ، ولأن العمل شرط لازم لوجود اي عقل من العقول ومنها العقل العام . ولهذا نقول ان الوجود بكل محتوياته وقوانينه هو العقل العام ولم يكن شيئا سواه .

وحيث ان العقل العام لا وجود له بدون محفوظات حافظته اي افكاره ككل عقل ، ولم يكن هو بشيء - كما علمنا آنفا - غير الطبيعية وقوانينها ، فلا بد وان تكون افكاره اللازمة لوجوده عين هذه القوانين والاشياء .

ولا يمكن القول بأن الذريرات وما يتركب منها مستغنية بوجودها عن العقل العام ذي القوانين الطبيعية ، وانها ليست من افكاره . ولو كان ذلك كذلك لأستغنى هو بقوانينه ايضا وكانت كل وجوده اي افكاره . ولكن ضرورة وجود الذريرات لوجود القوانين وازيلتهما وعدم امكان انفصال احدهما عن الآخر مع عقليتهما ، وعدم وجود كل شيء غيرهما ، كل هذا يفرض علينا القول بانهما وحدة عقلية عامة . وبعبارة اخرى ،

انهما افكار العقل العام الذي لا وجود له بدون افكاره • وقولنا ببساطة الذريرة معناه ان افكارها قليلة جدا بدرجة لو أزيلت منها فكرة واحدة - على استحالة ذلك - لما بقي لها وجود بعد ذلك • لأن ملكاتها العقلية تحتاج مقدارا كافيا من الافكار ليتم لها التعقل ، وبدون هذا المقدار الكافي يستحيل عليها التفكير المحرك للأرادة ، ولا عقل بدون حركة عقلية تناسبه •



فالذريرات والذرات والخلايا والاحياء الدنيا والعليا ، هذه الاحياء المختلفة الدرجات والامكانيات جميعها افكار عقلية في العقل العام • وانه لم يكن بشيء غير هذه الموجودات العقلية الفكرية • كما ان كل عقل جزئي لم يكن باكثر من افكاره البسيطة وافكاره المركبة ، وهذا مقارب لما قاله الفيلسوف لطرز « فهو [لطرز] يفهم من وجود الشيء ان له علاقات ونسبا مع غيره ، او انه قوة الشيء على ان يؤثر في غيره ويتأثر به • ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب الا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات • ولهذا يعتبر هذا الفيلسوف افراد الموجودات مجرد حالات او تغيرات في جوهر واحد عام يسميه احيانا بأسم «المطلق» • على انه يرى ان افراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة اذا نسبنا الى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة التي لنا ،^(١) الا انه لم يعرفنا بكيفية استقلال هذه الوحدات عن عقل المطلق الذي يضمها • وعدم وجود ما هو خارج العقل العام يجعل ادراكه دائما ادراكا مثاليا لا واقعا ، وذلك كتفكير العقل الجزئي بافكاره الخاصة • ويكون الفرق الوحيد بين تعقل العقل الجزئي والعقل العام هو ان الاول يدرك افكاره الخاصة عند انطوائه على نفسه كما يدرك مواضع العالم الواقعي بانصراف

(١) كوكبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ١٨٠

ملكة ادراكه اي احساسه اليها • بينما العقل العام لا يستطيع الاّ الانطواء على نفسه لعدم وجود كون آخر يكون موضوع ادراكه ، ولأنه كل موجودات هذا الوجود العام الذي لا وجود غيره • وهذه الموجودات اي افكار العقل العام لا بد وان تكون ازلية فيه يتصرف بها كما يتصرف العقل الجزئي بافكاره • فالعالم مكون من اجسام ، والجسم مكون من ذرات ، والذرة في نهايتها اشعاع ، والاشعاع هزات في الفضاء والهزة حركة والحركة في صميمها حسة رياضية تقدر بالمعادلات والاعداد ، والحسة الرياضية فكرة • اذن فالجسم فكرة والعالم المادي مجرد افكار ، ولكن الافكار لا تقوم بذاتها بل محتاجة بالضرورة الى محل يتظمها ويحيط بها • ولذلك لم يعد بد من التسليم بضرورة عقل كليّ يشمل هذا العالم ويحتويه ، وهذا العقل هو ما نسميه بلغة الدين الله •

هذا ما ذهب اليه السير آرثر اديختون • اما مذهب اينشتين عن المكان والزمان ، ومن اتصاهما نجمت الحركة ثم تجمدت الحركة فكانت المادة وكانت الاجسام ، ولكن مضمونها المكان والزمان مجرد نسب تحسب في الازهان ، ولا تقدر الاّ في وعي الانسان ، مما يؤذن بالقول بأن الكون افكار • والكون عند اينشتين كروى كفقاعة الصابون ، وهو يخضع لهندسة المكان - الزمان ، اما فيما بعد المنحنى الكوني فقد توجد اكوان لا تخضع لهذا النظام الهندسي ، مما يرجع مزاعم الروحانيين بوجود كائنات ميتافيزيقية لا مكان لها ولا زمان تكمن وراء هذا الكون ، (١) •



(١) مجلة الاديب عدد يناير ١٩٥٥ ص ٥٧ محمد فرحات عمر •

الفصل العاشر

علاقة العقل بالدماع والجسم

ان وحدة ملكات العقل ، وتزعم الذريرة الرئيسية العقلية على جميع ذريرات وذرات وخلايا جسم الكائن الحي اللتين توصلنا اليهما في الفصول المتقدمة ، لم تتركنا مجالا للمقول بان بعض الامراض الدماغية 'تعدم' الذاكرة من العقل ، كما ادعى ذلك بعض العلماء • ومنهم من لم يكتف بهذا حتى عيّن مكانا خاصا في اندماغ للصدق ، وآخر للفدر ، وثالثا للرذيلة ، الى غير ذلك من الصفات الاخلاقية والعواطف النفسية • كأنّ الدماغ حانوت ضخم ، في كل مكان منه بضاعة خاصة يمتلئ بها او يفرغ منها حسب العرض والطلب •

ولا اتصور امكان خلو العقل من الذاكرة مرة واحدة باي حال من الاحوال ولو خلى عقل انسان منها لما استطاع أن يفضّل الخبز على الحجر عند جوعه ، ولا الماء على النار عند عطشه ، ولا اي شيء دون غيره عند حاجته اليه ، بل ولم يبق لديه حاجة ما لعدم تذكرها ، وعدم تذكر كيفية الحصول عليها ، وما يلابسها من امور • وعندئذ يجهل اية قيمة لأي شيء من الاشياء • وبعد انعدام قيم الاشياء لابد وان يتوقف العقل عن القيام بأيّ عمل من الاعمال ، وذلك لتوقف ارادته التي تعتمد على ملكة الاستنتاج التي تفاضل بين الاشياء بمقابلتها بالافكار التي تعرضها عليها الذاكرة •

وعند اختفاء الذاكرة والارادة والاستنتاج يخفي الوعي الذي

هو نتيجة تفاعل هذه الملكات بمواضيع الواقع ومحفوظات الحافظة •
وهكذا يزول العقل بمجرد زوال ملكة الذاكرة ، بل وينعدم بانعدام
اية ملكة من ملكاته الخمس •

ولكن من الجائز اقول بضعف الذاكرة بعد قوتها ، او قوتها بعد
ضعفها ، كما ينطبق هذا القول على بقية الملكات • وسبب ذلك على ما
نعتقد هو مجرد ضعف احداها لحساب غيرها ، ولم يكن نتيجة امراض
دماغية • الم نلاحظ ضعف الذاكرة عند العباقرة من المفكرين والمخترعين؟
بينما ملكتهم الاستنتاجية على اتم ما تكون من القوة واششاط • بعكس سواد
الناس الذين هم على اتم ما يكونون من التذكر والانتباه الى الواقع ،
بينما ملكتهم الاستنتاجية لا تعرف ذلك النشاط المتوغل في التعميق والتحليق
للحصول على النتائج الباهرة والحقائق السامية •

ولا اعتقد ان تركيب الدقائق الدماغية ، او احجام الادمغة ، دخل
في هذا الاختلاف بين العباقرة والسواد • ولكن الفرق الوحيد ، هو
اختلاف محتويات ذريراتهم الرئيسية العقلية ، اي اختلاف محتويات
عقلولهم بعبارة اخرى كما وكيفا •

وكثرة الافكار الاستنتاجية نسبيا للعقل العبقرى وأهمية بعضها ،
وقوة تركيز هذا العقل مع اثريية والظروف المساعدة على ابراز المواهب ،
هي سبب افضليته على العقل العادي ، اي سبب قوة استنتاجه وخصوبة
خياله • وهذه المميزات هي التي تصرف العقل الراقي الى جلائل الافكار
وخوالد الاعمال • كما تجعله منطويا على نفسه ، جالسا على شاطئ محيط
افكاره ليفوص بين الحين والآخر للبحث عن الآلىء الغالية •

مع العلم ان انطواءه هذا سر ظاهرة بلادته البادية على وجهه ،
والتي لا يرى السطحيون ما وراءها • كما انه سر ضعف ذاكرته • وما

هي الذاكرة ؟ أليست عارضة أفكار للملكة الاستنتاج ، لتقارن الاستنتاج بدورها بين حوادث الواقع والأفكار المحفوظة عنها في الذاكرة ؟ وكيف لا تبدو البلادة على العبقرى ، وذاكرته مشغولة في أغلب أوقاتها بأفكار الذاكرة دون الواقع ، بعكس الرجل الاعتيادي المنصرف بذاكرته الى الواقع دون الأفكار في أغلب الأحيان ؟ •

أما الاستنتاج فملكة داخلية ، اي لم تكن كملكة الادراك ذات المواضيع الخارجية ، ولا كالذاكرة التي هي همزة وصل بين الأفكار الداخلية والمواضيع الخارجية • ولهذا نجدها عند العباقرة الانطوائيين انشط منها عند العوام الانبساطيين •

لذلك لا نرى أن كبر وصغر حجم الدماغ له دخل في قوة العقل وضعفه كما يقول البعض •

وبعد ان اوضح سلامة موسى علاقة قوة العقل بحجم الدماغ ، استدرك بقوله « قلنا ان ضخامة المخ تدل ، في ضوء التطور ، على زيادة الذكاء • ولكن ليس هناك برهان حاسم جازم على هذا الرأي • وربما يكون للذكاء اصل في توزيع الشرايين ومرونتها في خلايا الدماغ ، اي ان القدرة على الذكاء تحتاج الى شبكة من الشرايين الصغيرة العديدة التي تغذي المخ بالدم • فاذا كانت هذه حسنة انتظم غذاء المخ وزادت القدرة على التفكير والعكس يحدث العكس » (١) •

وبما ان العقل هو ملكاته العقلية الخمس ، وان عواطفه نتيجة افكاره السلبية والايجابية المصنفة داخل العقل ، اي داخل الذريرة الرئيسية العقلية لهذا لا يبقى مجال للقول بان للسرور مكانا ما في الدماغ غير مكان الحزن ، وللمحب مكانا غير مكان البغض • لعلنا ان السرور

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٤

والحزن والحب والبغض من العواطف المندمجات بالعقل • ويشاركنا برأينا هذا سلامة موسى ايضا بقوله « ولكن البحث العلمي اثبت ان نظرية الكفاءات هذه غير صحيحة ، اي اننا لا نستطيع ان نعين بقما خاصة في المخ تدل احداها على الصدق ، والاخرى على الغدر او الرذيلة او الفضيلة • ولكن الحرب الكبرى الاولى ، بما حدث فيها من اصابات مختلفة ومتعددة في المخ ، اثبت شيئا يقارب مزاعم (جول) وهو ان هناك مراكز معينة في المخ للنظر او حركة اليد او الكلام او غير ذلك مما يصيب المخ في احدى هذه البقع عجز المصاب عن الكلام او عن تحريك الابهام او عن الرؤية ، (١) » .

ومزاعم (جول) معقولة ، لأن اعصاب انظر واليد واللسان المتصلة بالدماغ ليست من العقل في شيء ، اي ليست من افكار العقل او عواطفه ، ولكنها اعصاب جسمية دماغية من الممكن اصابتها بالتر او الشلل ومختلف الامراض ، كما يمكن ذلك في بقية اعضاء الجسم • لعلمنا بان صلة العقل ، أي الذريرة العقلية الرئيسية ببقية اعضاء الجسم التي هي ذريرات عقلية كذلك • صلة مجاورة وتفاعل بنتيجة هذه المجاورة كما اوضحنا ذلك في الفصل السابق •

ولقد احسن برجسون بقوله : ان الشعور (اي العقل) معلق بدماغ وليس هو الدماغ بالذات : ولكنه لم يعرفنا بماهية هذا الشعور وكيفية علاقته بالدماغ • اما قوله بان الشعور والمادة ومنها الدماغ يتدفقان من مصدر حيوي عام واحد ، كالنافورة المتدفقة بالماء ، وان القوى المتدفقة هي الشعور ، والقوى المتساقطة هي المادة ، فانه تشبيه شعري جميل الا انه لم يعرفنا بحقيقتهما وحقيقة مصدرهما تعريفا علميا مقبولا •

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٢٠

ونقد علمنا في الفصول المتقدمة ؛ ان لا حافظة بلا محفوظات ، ولا عقل بلا حافظة ، وان العقل يتطور كلما كثرت محفوظاته ، اي افكاره ، وانه يزول مرة واحدة بمجرد انعدام افكاره ، على فرض امكان هذا الانعدام . وهذه الآراء التي اكثرنا من الاستدلال على صحتها ، تنفي انقول بانطباع الافكار في خلايا الدماغ ، كما تنطبع الالفاظ على الاسطوانة الفوتوغرافية . ولو صح هذا التشبيه لكان في الدماغ مكان لكل ملكة من الملكات ، ولكل عاطفة من العواطف ، ولكل فكرة من الافكار . وعندئذ يستحيل علينا تصور تفاعل الملكات بالعواطف او الافكار ، مع تباعد بعضها عن بعض لاستتاج افكار جديدة مركبة . كما يستحيل علينا تصور تطور العقل المجاور لانكره بهذه الافكار نفسها ، ان لم يضمها اليه وتحد به .

وان كل فكرة ما هي الا تصور عقلي لا شيء مادي . ففكرتي عن قلم من الاقلام الواقعية ، ما هي سوى صورة فكرية أتصورها ولا أحسها . ومن مجموعها يتكون العقل ، وليست لها تلك الصفات المادية كالامتداد المادي لتتبع او تلتصق بامتداد خلايا الدماغ . ولو كانت عقلية واندماغ ماديا لما تم اتصالهما لأختلاف طبيعتهما اختلافا يجعل اتصالهما وتفاعلهما من المستحيلات . وذلك كما يقول الفيلسوف دريش « ان العقل الانساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الانسان في حياته ويخزنها في صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وان كان ممكنا لبعض الآلات الميكانيكية - كالآلات الحاكية مثلا - الا ان الحفظ الآلي يختلف كل الاختلاف عن حفظ الافكار ؛ لأن هذا الاخير يمكن استخدامه في توليد افكار اخرى جديدة» (١) ومن الادلة العلمية على ما ذهبنا اليه ، هو انه عندما 'يقطع جزء من دماغ

(١) أ. ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين

أنسان ، يعود بعد القطع على حالته العقلية الاولى ولم ينقصه شيء من الافكار او العواطف او الملكات •

واذا كانت الافكار غير منتشرة في خلايا دماغ الانسان ، وهي لاتعدى دماغه ، فعند ذلك يكون قولنا في تركيز الافكار في ذريرة دماغه الرئيسية العقلية مقبولا من كل الوجوه •

واهم مشجع على المذهب المادي ، هو ما يظهر لنا من الصلة القوية بين الجنون (الذهان) ومرض الدماغ • وعلى هذا الاساس بنى بعض العلماء وخاصة الاطباء منهم ، اعتقادهم بمادية العقل ، أي ان العقل نتيجة نشاط مادة الدماغ • ولكن اذا ما أمعنا النظر في وحدة الملكات العقلية مع أفكارها التي هي خلاصة العقل ، ولاحظنا بساطة العقل التي لم تقبل الانقسام بحال من الاحوال ، مع قبول الكتلة الدماغية للانقسام ، آما بأن افكار العقل لم تكن منتشرة في ذرات الدماغ ، ولم يكن لكل من العواطف مكان في الدماغ ، كما يتوهم انواهمون • وعندئذ لا مفر لنا من التسليم بأن العقل ليس هو الدماغ ، وان كان في داخله ومن معدنه ، ويؤثر أحدهما بالآخر هذا التأثير الواضح • ولا مندوحة لنا من انقول بأن العقل هو الذريرة العقلية الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتراصة على جميع خلايا جسم الكائن الحي ، ومنها خلايا الدماغ •

ولقد علمنا في الفصل السابق ، ان العقل عند اتصاله بالواقع ، يمد ملكة ادراكه في خلايا الدماغ القريبات منه ، ومنها الى بقية خلايا الجسم حتى يصل الى البَشَرَة ذات الاعضاء الحسية • اما اذا مرض الدماغ وتفسخت خلاياه التي هي بمثابة همزة وصل بين العقل والواقع ، فعند ذلك يقبع العقل في مكانه ، لأنفصاله عن الواقع ، ولعدم وجود ما يعمله سوى اجترار أفكاره الخاصة • فتغلب عليه عواطفه لاختفاء الواقع منشط العقل المزاحم القوي للعواطف •

وما هو الجنون المطبق ، ان لم يكن تغلب العواطف على العقل بحيث ينسبه كل شيء غيرها ؟ وعند زوال أعراض المرض بشفاء الخلايا يستقيم العقل لاتصاله بالواقع مرة ثانية من دون أي عائق يعوقه . ولهذا أفضل تسمية جنون الذهان بالفصام (الشيزوفرنيا) ، لأن هذه التسمية تعبر أدق تعبير عن انفصام عرى الخلايا التي توصل العقل بالواقع ، الا ان الفرق بين انطواء العبقرى وانطواء المريض بعقله هو ان انطواء الاول متقطع بحيث أن اتصاله بواقعه بين الحين والآخر أكثر من انفصاله . وعندئذ يكون على علم تام بحقيقة واقعه وخياله ، ولهذا يسيطر على نفسه في الحالتين ، غير أن انطواء الثاني مستمر وبدون انقطاع الا نادرا ، وهذا الاستمرار ينسبه واقعه نسيانا يكاد أن يكون تاما بحيث تنعدم سيطرته على نفسه لعدم معرفته بشذوذها .

مع العلم ان العقل في حالة جنونه لا يقطع كل صلته بالعالم الخارجى كليا ، وسبب ذلك هو انه لا بد من وجود بعض الخلايا الدماغية السليمة التي تسمح بعض انشاء لأمتداد ملكة ادراك العقل الى الدماغ الخارجى . اما اذا فسدت جميع خلايا الدماغ مرة واحدة ، فحين ذلك ينقطع العقل عن هذا العالم كل الانقطاع ، بحيث لا يعرف شيئا غير أفكاره ، وهذا هو الموت المحقق . وما هو الموت ان لم يكن تفكك عرى خلايا الدماغ جميعها ، بدرجة لم تبق أية صلة ولا رابطة بين العقل وخلايا الجسم الاخرى ؟ وكيف تماسك وتتفاعل خلايا الجسم ، ويستمر الجسم على نشاطه بعد انقطاع صلته بالعقل ؟ مع العلم ان العقل هو الذى يتضمن العواطف ذات الغرائز ، والغرائز هي الحركات العضوية اللا شعورية التي لا حياة للجسم بدونها .

والجنون على نوعين رئيسيين ، الذهان والعصاب . الا أن الاول أقوى من الثاني وطأة وأقل منه قبولا للشفاء . لأن الذهان لم يكن غير

تفسخ خلايا الدماغ عندما تعبت به ميكروبات الزهري أو التيفوئيد أو ما يشابه ذلك من الامراض الميكروبية • اما العصاب فهو كل مرض نفسي حاد ، كسيطرة عاطفة الخوف او الحب مثلا على العقل سيطرة تامة تنسيه كل ما عداها ، وعندئذ يسلم العقل لهذه العاطفة أو لجملة من العواطف قياده ، ويزوب فيها كله أو أغلبه ، حسب شدة المرض أو خفته •

وكل من العواطف - كما أوضحنا في الفصل الثالث - لم تتميز بنشاطها عن العقل شيء سوى ضعف استنتاجها وقوة ارادتها • بعكس العقل الذي تفوق استنتاجه على ارادته في النشاط • وضعف الاستنتاج في العاطفة يجعلها متهورة لا تحسب أى حساب لما تريد ، ولم تأبه بالنتائج مهما كانت ، خلاف العقل الذي لا يريد أو يرفض الا بعد استشارة الاستنتاج •

ولهذا عندما تغلب عاطفة من العواطف على عقل الانسان بصورة متدائمة ، لمرض من الامراض النفسية ، يصبح كالنائم الذي تحكمت به عواطفه ، أي لا شعوره •

وتناول الخمر وبعض المسمومات ، يسبب الامراض الدماغية ، الا انها ذات تأثير موقت ، بحيث تفصل العقل بعض الشيء عن واقعه الى افكاره الخاصة لتنسيه آلام الواقع ساعات محدودات • ويؤيدنا برجسون على بعض هذا بقوله « فقولوا اذا شئتم ان الدماغ هو عضو الانتباه الى الحياة • ولهذا السبب كان يكفي أن يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر من ذلك • لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغى عامة في الحياة النفسية • فهل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي اختل أم ان الذى اختل هو جهاز اتصال الفكر بالاشياء ؟ حين يهذي مجنون فان تفكيره قد يكون متفقاً مع أدق قواعد المنطق •

بل انه ليخيل اليكم ، حين تسمعون احدا من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، انه لا يخطيء الا لأسرافه في استعمال المنطق . والواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن أنه يفكر تفكيرا خاطئا ، بل لأنه يفكر بعيدا عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كأنه في حلم ، فلنفرض ما دام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية » (١) .

غير اننا نرى برجسون قد خلط بين الذهان والعصاب ، بين مرض الدماغ ومرض النفس . لأن تسمم الدماغ في مادة من المواد السامة ، أو مرض من الامراض ، غير مرض الاضطهاد النفسي . وهناك شيء آخر نؤاخذ عليه ، هو ادعاؤه ، ان باستطاعة مجنون الاضطهاد أن يبالغ في استعمال المنطق . ولو كان ذلك كذلك ، لمابقى سبب ما لاتهامه بالجنون ، وعدم اتهامه بالانفعال أو الثرثرة . اما الذى نوافقه عليه بعض الشيء ، فهو قوله بأن العقل غير مجموع الدماغ . وان لم يعرفنا بالفروق الجوهرية بينهما ، وكيفية تفاعلها .

الا اننا لا نرى هناك من فرق بين العقل والدماغ من حيث طبيعتهما العقلية ، سوى أن احدى ذريرات الدماغ تتأثره كما تتأثر ذريرات الدماغ جميع ذريرات الجسم . وذلك بحكم الاسبقية في الرئاسة والاندماج ، كما فصلنا ذلك في الفصل السابق . أى ان جميع دقائق جسم الكائن الحي ومنه الدماغ ، تتأثر أسبقها سابقها ، وهذه تتأثر ما تليها في الاسبقية ، حتى تنضم جميعها تحت الذريرة الرئيسية الاولى . وبما أن الدماغ أسبق من بقية ذريرات الجسم ، ويأتي بعد الذريرة الاولى الرئيسية التي هي العقل ، فالدماغ اذاً يقف موقف الوسيط بين العقل والجسم ، وانه لا يعمل شيئاً ما بدون ارادة العقل وتوجيهاته . حتى أعمال الجسم اللاثرادية ، كحركة القلب والمعدة وما شابهها في

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٤١

مبدئها حركات ارادية ، أي حصلت بأرادة العقل • ولتكرارها عدة أجيال اكتسبت صفة الآلية ، كحركة الديدان التي اكتسبت الصفة الآلية بعدما كانت ارادية في مبدأ نشوئها •

وهذا يفسر لنا كيفية تأثير العقل بالجسم • اما تأثير الجسم بالعقل فهو كذلك نتيجة ابتلاء العقل وانفعاله • ولو لم ينتبه العقل لما يصيب الجسم لأنعدم تأثير أحدهما بالآخر ، اما اذا وجه العقل ابتباهه الى الجسم فبعدئذ يقابله بما يلزم من الانفعالات والانعكاسات الواقية ، ليحافظ على تماسكه وحياته • حتى اشلل والخرس الهستيريين يتمان بارادة عاطفة الخوف التي هي جزء من العقل لتوهمها بأنهما خير لصاحبهما من الانطلاق في بعض الحالات الشاذة الشديدة الخطرة •

ولقد علل علماء النفس الخرس الهستيرى عند شدة الخوف ، بأن اسلافنا الاقدمين المتوحشين عند اشتداد مخاوفهم يجمدون بأماكنهم ولا ينبسون بنت شفة ، حتى لا يدلوا اعداءهم بهم • وهذه العادة على قدمها لا زالت كامنة في احدى زوايا العقل لتظهر عند الحاجة • وكذلك بقية الامراض الجسمية الهستيرية تفسر هذا التفسير •

ومعنى هذا - حسب تعريفنا للعقل والجسم - أن العقل عند هذا اتنوع من الشلل يقطع صلته ، أى ارادته عن ذلك العضو المهستر ، فيبقى مهملا ولا عمل له • والطب الحديث يؤيدنا على هذا الرأي ، بقوله ؛ ان سبب شلل عضو من الاعضاء أو كلها ، هو انفكاك استطلاات خلايا الجسم بعضها عن بعض •

واذا كانت سلطة العقل على الجسم بهذه القوة ، واتصال الجسم بالعقل بهذه الكيفية ، فعندئذ لا أستبعد حدوث الشفاء العاجل من بعض الامراض الجسمية المستعصية بأىحاء نفسي خارق للمعادة ، كما يحدث المرض بهذه الصورة الخارقة للمعادة •

الفصل الحادي عشر

مصدر العقول وموروثاتها

هبطت عليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّز وتمنع
هكذا يعتقد ابن سينا في مصدر النفس الانسانية « تهبط من العقل
الفعال لتدخل الجنين عندما يتهاى الجسد لقبولها ، وانها تعود اليه بعد
مبارحة الجسد » .

وهذا قريب من مذهب استاذ افلاطون الذي يقول ؛ بأن النفس
موجودة في عالم المُثُل قبل حلولها في الجنين . كما يقول في خلودها
لبساطتها وعدم امكان تحليلها ، وبعد قضاء وطرها من هذا العالم تعود الى
عالم الارواح والملائكة .

ومن الفلاسفة من يعتقد ، بأن نفوس الابناء اجزاء من نفوس
آبائهم . الا أن لينتز يرد هذا الاعتقاد ويدافع عن مبدأ التشخيص ويقول:
ان النفوس أزلية أبدية . ولكنه لم يعرفنا بمصدر النفس تعريفاً مطمئن
اليه القلوب « من الواضح ان مذهب لينتز فيما يتعلق بظهور الانفس
العاقلة ، هو مذهب غامض ، فانه لم يوضح تماماً ماهية هذه الانفس الحاسة
الموجودة في الحيوانات المنوية ، والتي ستخرج منها الانفس العاقلة ،^(١) .

اما آراء افلاطون وابن سينا ، فلا تقرهم عليها العلوم الحديثة ،
ولا سيما قانون الوراثة . وانهما على ما أظن لجأ الى هذا التفسير ليقينهما
ان العالم الواقعي مادي مركب ، بحيث يستحيل عليه أن ينتج النفس
البسيطة ، أو أن تكون من معدنه . اما لو علمنا ان الواقع عقلي بكل
معاني هذه الكلمة ، وانه ينحل الى دقائق بسيطة عقلية لما كلفنا نفسيهما
ذلك التفسير الغريب .

كما لا بد لنا من رد من يقول ؛ ان نفوس الالباء اجزاء من نفوس آباءهم • ولو صح ذلك لفقد كل من الآباء اجزاء كثيرة من نفوسهم عند كل مباشرة جنسية ، ولتوالى هذا التقص من بلوغهم سن الرشد الى نضوب المادة الجنسية • يتما نجد الامر بعكس ذلك ، حيث ان الانسان ما زالت نفسه ترقى شيئاً فشيئاً الى ما بعد الكهولة ، بل ويقال انها تستمر على التدرج نحو الكمال الى آخر ايام عمر انسانها ، ما دام متمتعاً بالنشاط الجسمي واشرايين الطرية التي توصل الدم الى الدماغ على قدر كفايته • كما أن النفس ، أو العقل بعواطفه - لأنه أشمل من النفس كما نعتقد - غير قابل للتجزئة ، حتى يمكن القول بأن عقل كل انسان جزء من عقل والده ، أو والديه •

اما قول لينتزر بأن العقل الانساني كان كامناً في البذور السابقة لأدم ، وانه موجود في جسم من الاجسام فقير مقبول ، بعد أن علمنا بأن هذه العقول تحتوي على جميع الملكات العقلية والعواطف النفسية ، وان العواطف لم تكن موجودة في البذور العقلية البسيطة قبل اتحادها بغيرها وتطورها بالاحياء المختلفة • وان البذور العقلية قبل هذا الاتحاد والتطور كانت منطوية على نفسها ، بحيث لم يكن بوسعها أن تفكر تفكيرنا ، ولا تخيل تخيلنا • كما انها لا تمتلك كلما نمتلكه من ملايين ملايين الافكار الموروثة والمكتسبة •

واعتقد ان لينتزر لو عاش بعد دارون وآمن بنظرية التطور ، لعدّل نظريته هذه ، وقال بتطور أجسام الاحياء وعقولها من مصدر بدائي واحد هي الخلية المفردة الاولى •

ولو علم ان كل ذرة من ذرات الخلية حية ، وانها مركبة من ذرات عقلية ، وهذا ما فاتته وفات دارون ، لأرتاح لقوله بأزلية وأبدية

العقول وخلوها ، ولوجد نفسه مضطرا لتعديل هذا القول ليتناسب مع
تطور العلوم الحياتية والطبيعية والنفسية الحديثة •

ونحن نصادق على صحة تجربة الدكتور (لاندورم شيتلي)
بتلقيح بويضة من سائل منوي على شريحة زجاجية ، وانها بعد ثلاثين
ساعة من هذه العملية انقسمت تلك البويضة الملقحة الى خليتين ، وبعد
خمسين ساعة انقسمت الخليتان الى اربع ، وبعد ستين ساعة استحالت الى
ثمان • لا اعتراض لنا على هذه البداية ، وهذا الاستمرار بالانقسام
واتكاثر لتصبح تلك البويضة الملقحة انسانا سويا من ملايين الخلايا
المركبة تركيبا معقدا في غاية الدقة والاحكام • ولكن الذى تهمنى معرفته
هو مصدر عقل هذا الانسان المتطور من تلك البويضة الضعيفة الملقحة ،
اتى لاحظ هذا العالم مبدء نموها • هل هو جزء من عقل والديه ، أو
أحدهما ، أم جاءها من مصدر خارجي ، أم ماذا ؟•

لا يمكن أن يكون عقل المولود جزء من عقل والديه أو أحدهما ،
لعلمنا ان العقل كل غير قابل للانقسام بحال من الاحوال • كما انه لم
يكن من مصدر خارجي ، ليقينا بالتشابه الكبير بينه وبين عقل والديه أو
أحدهما ، الذى يؤكد قانون الوراثة • واذا لم يكن هذا ولا ذاك ، مع
أن البويضة الملقحة بضعة من جسمي والديها ، فلا بد لنا اذاً من البحث
عن مصدره في هذين الجسمين •

علمنا في الفصول المتقدمة ، ان جسم الانسان مكون من خلايا
متفاوتة الدرجات ، وأرقاها هي أولاهها ورئيستها ، وكل ما عداها مرؤسات
لها • كما أن هذه الخلية الرئيسية ذات ذرات متفاوتة الدرجات كذلك ،
أرقاها تترأس ما دونها ، وهكذا الذرة الرئيسية ذات ذريرات مختلفة
الدرجات ، وتنظم جميعها تحت رئاسة الذريرة الرئيسية العقلية البسيطة ،

التي هي نفس العقل الرئيسى الذاتى الذى يسير الانسان على هديه •
كما أن الذريرة العقلية البسيطة التي تلي الذريرة الرئيسة في التطور ، لم تنقص الرئيسة في عقلها الا درجة بسيطة واحدة • الا انها مسلوبة الارادة لانضمامها تحت سلطان رئيستها ، بحيث لا تقدم ولا تؤخر شيئاً الا بوحى منها • ولو استقلت بارادتها ولم تأتمر بأوامر رئيستها ، واستقلت ما تليها في الدرجة ، وكذلك بقية الذريرات كأستقلالها ، لعملت كل منها حسب هواها ، ولتفرق بعضها عن بعض وتبدد جسم الكائن الحي المترابط الحلقات اباديداً • والذريرة الثالثة فيها كل ما في الثانية وما ينقصها الا النزر اليسير ، وهكذا القول في بقية الذريرات المتفاوتة الدرجات •

ولهذا أقول ، ان عقل المولود هو احدى هذه الذريرات العقلية التي تلي الذريرة الرئيسة في الدرجة • ولا يشترط أن يكون هو الذريرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة • لأن الذرة الاولى تحتوي على ملايين الذريرات ، وأدناها لا تقل عن الاولى الرئيسة الا بشئ لا يؤبه به من القابليات العقلية • وحتى ذريرات الذرة الثانية التي تلي الذرة الرئيسة لم تنقص عن الرئيسة بشئ مهم ، بل وحتى ذريرات الخلية الثانية أو الثالثة أو المليون ان نقصت درجاتها العقلية عن الرئيسة فبشئ غير كبير • وذلك لان جسم الانسان يحتوي على ملايين الخلايا ، وكل منها تحتوي على ملايين الذرات ، وكل من هذه الذرات تحتوي على ملايين الذريرات • ولهذا فليس من فرق كبير بين عقل الخلية الاولى وعقول الخلايا الثانية أو الثالثة أو المليون بالنسبة الى عقول ملايين ملايين الخلايا التي تليها في الدرجة •

وبوضحة الاثنى التي تسير من المبيض الى الرحم بعد نضوجها بارادة ثابتة ، لابد وأن لها عقلاً يسيرها ككل كائن حي • وهكذا حين الذكر

له عقل يسيره ، وهما بالنسبة الى تجردهما من الخلايا الكثيرة ، وقلة وظائفهما لا يعملان الا أنسب شيء يخصهما ، وهو ذلك الاندماج ، أي التلاقح في أول الامر ليتكاثرا بالانشطار حسب ما يتضمنان من الجينات ، أي الطبايع الحيوية المطبوعة في قرارة عقليهما وجسميهما •

وعند اندماجهما لابد وأن يترأس أحدهما الآخر ليكونا خلية ملقحة واحدة تسير باتجاه واحد واردة واحدة • اما لو بقي كل منهما له ارادته الخاصة في الخلية الملقحة ، لما تم لأجزاء الخلية ذلك الانسجام ولا تلك الوحدة التامة • ولا افترق كل منهما عن صاحبه حسب هواه •

وهكذا عندما تشطر الخلية الى خليتين ملتسقتين ، ترأس أنشطتهما الاخرى ، وعندما ينشطران الى أربع خلايا ترأس الأنشط جميع أخواتها ، ولما تشطر هذه الاربعة الى ثمان خلايا ترأس واحدة منها البقية الباقية • وبهذه الطريقة تتكاثر بالانقسام برأسه خلية واحدة ، حتى يتكون الجنين فالمولود •

ولكن لابد وأن يكون عقل المولود هو أرقى ذرياته العقلية في أرقى ذراته في أرقى خلاياه ، لتتم له الوحدة العقلية الذاتية •

ومما يؤكد لنا ترأس الخلايا الاولى في الكائن الحي لما عداها من الخلايا ، هذه التجربة الطريفة التي وجدتها في مجلة المختار العالمية عدد يوليو ١٩٥٨ في الصفحة ١٠٧ « فمنهم مثلا قد درسوا بويضات الضفادع المخضبة وراقبوا عملية الانقسام التي تعد الخطوات الاولى نحو حياة جديدة ، فالخلية تنقسم خليتين ، والاثنان اربعا وهكذا ، وأخذوا ال ٣٢ خلية الاولى من هذه العملية ، وهي خلايا كانت ستصبح في النهاية ضفدعة جديدة ، ولكن هذا التدخل أدى الى موت كل الخلايا » •

وحيث أن ذريرة المولود الرئيسية كانت رئيسية بالنسبة الى ما تليها

من ذريرات جسم أحد والديه الذي كانت فيه قبل الانفصال ، ومروسة بالنسبة الى الارقي منها ومنها الذريرة الرئيسية الاولى ، فهي لهذا السبب تحتوي على صورة دقيقة لطباع كل ما تليها من الرؤسات لها ، لأن تفاعل ذريرات الجسم بعضها مع بعض تفاعل مستمر ، وهذا التفاعل لا بد وأن يترك أثره في كل منها • الا أن كلا منها تحتوي على صورة دقيقة لطباع ما دونها ولا تعلم شيئاً عما فوقها • لأنها فيما دونها فاعلة غير منفعة ، بعكس ما فوقها منفعة غير فاعلة • وهذه الطباع هي عين الجينات الحيوية الموروثة ، والتي يتركب على موجبها جسم المولود الجديد •

اما عادات الوالد ، فلا يورثها لعقبه الا بعد رسوخها فيه لتكون طبيعة من طبائعه الثابتة ، أي الا بعد أن تنطبع صورتها في جميع ذريرات جسمه • اما قبل هذا الانطباع فهي عادة عارضة غير موروثة •

وانقد قلنا آنفا ان الذريرات الثانوية في جسم المعقب كل منها رئيسية بالنسبة الى ما تليها من الدرجة ، ومروسة بالنسبة الى ما فوقها ، عدى الذريرة الرئيسية الاولى التي لم يوجد ما فوقها ، والتي هي عين عقل الكائن الحي وذاته • وهذه الذريرات الثانوية ، بما انها مروسة فهي لا حرية ولا ارادة لها بأي عمل من الاعمال ، ولم تكن سوى آلة بيد ما فوقها ، وهذه بيد ما فوقها الى الذريرة الرئيسية الاولى المتراسة على جميع ما عداها •

وهذه الذريرات اثنائية التي تلي الرئيسية في الدرجة عند انتقال بعضها الى الرحم لتكون منها الخلية الملحقه تكون مروسة جميعها لأرقاها ورئيستها التي هي عقل الخلية • اما الذريرة الرئيسية للخلية الرئيسية فانها تأخذ كامل حريتها واستقلالها لعدم انضمامها تحت راسه غيرها • وعندئذ تبرز انطباعاتها الموروثة شيئاً شيئاً عند احتكاكها بالواقع •

وان سبب نسيان المولود طبائع أبويه وبقية موروثاته ، هو أن ذريته الرئيسية أو عقله قبل انتقاله له من أبويه كان لا يعرف شيئا من موروثاته لانقياده اتمام لأوامر العقل الذى كان تحت رآسته • اما بعد أن أخذ حريته التامة بحياته الجديدة ، نال تمام حريته واستقلاله ، لعدم وجود شيء ما يحول دون هذه الحرية والاستقلال •

ولكن جسم البويضة الملقحة لا يتطور على هدى عقلها ، بل على موجب الانطباعات المنطبعة في ذريرات بويضة الاشئ وذريرات حيمن الذكر الذى تتكون منهما البويضة الملقحة •

وذرات البويضة الملقحة وذريراتها التي لا حصر لهما كل منها تتركب وتتفاعل بغيرها بصورة لا شعورية ، بدافع الطبائع التي تتضمنها وانتي هي في نزوع مستمر للعمل الاستمرارى ، حيث تدب الحركة الجسمية في الخلية أى البيضة الملقحة وتكاثر بالانقسام • وكل مادة جديدة تضاف للخلية لتكاثر بها ، تمدها مادتها الاصلية بالانطباعات الموروثة لتحركها على موجبها ، ومن ثم تطبع بها • ولولا معطيات المادة الاصلية للمادة الجديدة ، لما تكونت للجديدة طبائع خاصة بها ، بحيث تستطيع أن تحرك ما تليها من الذريرات المروسة لها • كما ان العقل ، أى الذريرة الرئيسية ليس له دخل في تركيب جسم كائنه الحي وهندسته ، لأنه مشغول بما لا يقل عنه أهمية ، بملاحظة الواقع ، وتسير دفة كائنه بما يحفظ عليه كيانه وحياته ويبعده عن المخاطر المحدقة به •

اما تركيب العظام من ذرات خاصة ، والشرابين من ذرات معينة ، وأمثال ذلك ، فانه من وظائف ذريرات وذرات جسم البويضة الملقحة حاملة الطبائع الموروثة •

بهذه الطريقة يرث المولود طبائع أبويه ، وآباء أبويه ، الى أجيال عديدة موعلة في القدم •

وبهذه الكيفية ايضا يستعوض الجسم ما يفقده • فلو أزلنا جزء من الدماغ ، لأبنت الاجزاء الباقية مكانه جزءاً مماثلاً بحيث لم يتميز بأي شيء من الاشياء عن الجزء المزال • ولو أزلنا قطعة من عضلات الساعد بأعصابها وأوعيتها الدموية ، لأبنت الاجزاء الملاسقة لها ، ما يماثلها من العضلات والاعصاب والاعوية ، لتسد الثغرة بكل دقة واتقان •

وهذه العملية – بطبيعة الحال – لم تكن بارادة العقل ، ولم تحصل بصورة عفوية ومن دون سبب من الاسباب • فلا بد اذاً من القول بأن اجزاء الجسم الحية تبني عوض ما يتهدم بصورة لا شعورية ، وذلك بدافع الانطباعات التي حصلت عليها من ذريرات وذرات الخلية الاولى الملقحة •

ونؤكد قولنا ، بأنه عمل لا شعوري استمراري ، لعلنا ان جميع اجزاء الجسم مرؤسات للذريرة الاولى الرئيسية ، وما لها أية ارادة مستقلة بها • ولو أن هذا البناء من عمل العقل وبارادته ، لشغله عن الالتفات الى مصالحه المتصلة بالواقع اتصالاً مستمراً • وهذا العمل الاستمراري مقتبس من ذريرات البويضة الملقحة ، التي مارست هذه الاعمال في اسلافها القريبين والبعيدون والابعدين •

وكما ان الذريرة الرئيسية للمولود تحمل الطباع الجسمية الموروثة تحمل كذلك الطباع النفسية الموروثة • الا انها غير متحقتين بالفعل ولكنهما تتحققان بالتدريج وذلك بعد تفاعل المولود بالعالم الخارجي •

وهذا الاستعداد العقلي لا ينقص من عقل الوالد ولكنه نتيجة تأثير عقل الوالد في عقل المولود أى في ذريته الرئيسية قبل انفصالها عنه • حيث ان البديهيّات الاخلاقية مثلاً يعرفها المولود بكل سهولة • ولو لم يكن له ذلك الاستعداد لما عرفها بهذه السرعة بينما لا يعرفها الحيوان الذى يخلو عقله منها •

ولا غرابة في هذه الانطباعات النفسية المتحققة بالتدرج في الذريرة الرئيسية كما لا غرابة في الانطباعات الجسمية في هذه الذريرة مع عدم تحققها فيها في مبدأ أمرها ، وقبل الشروع بتطورها •

وان سر تفاوت عقول الاشقاء مع انها من أب واحد وأم واحدة ، هو أن عقل كل منهما من ذريرة خاصة من ذريرات الابوين ، ولم يكونا من ذريرة واحدة ، حيث ان ذريرات الاباء متفاوتة الدرجات العقلية بالاضافة الى كثرتها الهائلة •

وبما أن العقل لبساطته لا يمكن أن يكون أكثر من ذريرة واحدة ، لهذا فالعقل اما أن يكون ذكرا أم انثى ، أى اما أن يكون من ذريرات الحيوان المنوي الذكر ، أو الحيوان المنوي الانثى • وذلك اعتمادا على أقوال علماء الاحياء بأن السوائل المنوية هي التي تقرر جنس الجنين • حيث ان منها ما يحمل صبغيات اثوية ، ومنها ما يحمل صبغيات ذكرية • بينما الانثى لا تحمل الا الصبغيات الانثوية وحدها •

وعليه فإن صفات الانسان النفسية وملكاته العقلية الموروثة تكون داخل ذريته الرئيسية ، أي عقله ، اما صفاته الجسمية الموروثة فانها في داخل كل من ذريرات جسمه التي تتركب منها ذراته وخلاياه • غير ان كلا منها تحمل الصفات الجسمية لما دونها ، ولا تحمل كل صفات ما فوقها التي تترأسها • لأن الاعلى تحمل صفات الادنى وزيادة ، وبهذه الزيادة استحققت رأسه ما دونها • لهذا فعقل المولود لم يكن جزء من عقل والده ، وأن يشبهه بعض الشبه ، ولكنه ذريرة بسيطة من ذريرات جسمه العليا • لأن عقل الوالد ذريرة بسيطة ، لا يمكن قسمتها بأي حال من الاحوال ، كعقل ولده الذي هو كذلك ذريرة عقلية بسيطة غير خاضعة للانقسام •

الفصل الثاني عشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقتها بعضها ببعض

كثيرون هم الذين قالوا بوحدة الوجود ، الا انهم جميعا لم يوفقوا بينها وبين القول بوجود الذات الالهية . لأن من يعتبر الله هو هذا الوجود بمادته وعقله ، اذا لم يبرهن على وحدة العقول الجزئية في عقل عام ، ووحدة العقل العام بالطبيعة في صورة من الصور ، عندئذ لم يتميز مذهبه بشيء عن المذهب المادى الذى يوحد بين العقل والمادة ، على اعتبار ان العقل صفة من صفات المادة الكثيرة .

ولقد صدق الفيلسوف الالماني شوبنهاور حين قال « ان اصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئا سوى انهم أضافوا مرادفا آخر لاسم الكون ، فزادوا اللغة كلمة ولم يزدوا العقل تفسيرا ولا الفلسفة مذهبا ولا الدين عقيدة » (١) .

يرى الفيلسوف برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ان الله هو الكون ، وان كل شيء في الوجود مرآة صافية ينعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل كما يعتقد ان الطبيعة كائن حي تتخلل الروح العامة كل جزء من اجزائه . وهذا قريب من وحدة الوجود التى قال بها سبينوزا « ان للطبيعة أى الكون مظهرين ، فهي فعالة منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفعة مخلوقة من ناحية أخرى » .

ويقول « ان قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيء واحد بعينه ،

(١) العقاد : الله ص ٥٧ .

وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله انلا نهائية ، كما ينشأ من طبيعة المثلث ان زواياه الثلاثة تساوي قائمتين • وان هذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجبر من قوانينه الرياضية والميكانيكية التي بني على أساسها ، اذ القوانين هي جوهر الجبر وقوامه ان زالت اندك الجسر على الاثر » •

ويرى ان عقل الله هو مجموع العقول المنبثة في الكون • وان العقل والجسم شيء واحد وليس شيئين متباينين حتى تساءل عن كيفية تفاعل أحدهما بالآخر •

وهاتان النظريتان وان اختلفتا في بعض التفاصيل متماثلتان في الجوهر، كل منهما يقول بوحدة العقل والمادة ، وان الله لم يكن بشيء غير هذا الكون بعقله ومادته •

الا اننا نستغرب أن يجيزا لنفسيهما القول بوحدة المادة والعقل مع انهما لم يقولوا بعقلية المادة أو مادية العقل • كما نوجب من ادعائهما بأن عقل الله هو مجموعة العقول المنبثة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط بحيث لا تمكن تجزأته الى عقول جزئية ، وان العقول الجزئية المتباينة الاتجاهات والامكانيات لا تفكر على تناسق محكم ليكون من مجموع تفكيرها تفكير العقل العام • لهذا فأن قولهما بأن عقل الله هو مجموع عقول الاحياء المنتشرة في الكون غير مبني على أساس صحيح •

وما هي الاعراض ، أى الطبيعة التي يخلقها العقل المنبث فيها ؟ فان كانت من هذا العقل نفسه فهي عقلية ، وهذا ما لم يقولوا به ، وان كانت مادية فانهما لم يوضحا كيفية خروج المادة من العقل مع تباين طبيعتهما ولا كيفية تفاعل أحدهما بالآخر •

ومع هذا فنحن نوافقهما على قولهما بوحدة الوجود ، الا اننا نقول انها وحدة عقلية واعية ، أي أن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات،

ومن مجسوعها يتكون العقل العام كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكاره العقلية التي كل منها عقل بسيط •

فالذريرات العقلية - كما علمنا - عقول بسيطة غاية البساطة ، وكل من الذرات العقلية على اختلاف أنواعها مجموعة خاصة من هذه الذريرات ، وكل من الاحياء الدنيا العليا مجموعة معينة من الذرات • ومعنى هذا ان الطبيعة تتكون من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات ، من عقل الذريرة الى عقل الانسان الى ما هو أرقى من عقل الانسان ان وجد أو يوجد •

والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية كما يتعقل العقل الجزئي بمجموعة أفكاره التي هي عقول جزئية كذلك • وكل من العقول الجزئية تنضم الى كل من ملكات العقل العام ، كما تنضم كل فكرة من أفكار العقل الجزئي الى ملكاته العقلية • لأننا لو تصورنا زوال جميع أفكار العقل العام لما بقى شيء يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه ، لأنه لم يكن أكثر من عقل مفكر بأفكاره • وكذلك العقل الجزئي لو زالت أفكاره - على فرض امكان زوالها - لما بقى ما يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه لأنه لم يكن غير عقل مفكر •

الا ان الفرق الجوهرى بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو أن العقل العام لم يفكر بغير محتويات عقله ، لعدم وجود ما هو خارج نطاق هذه المحتويات ، بينما العقل الجزئي لأنه جزء من الكون العقلي ، أو بعبارة أخرى جزء من العقل العام فمجال تفكيره على نوعين ، تفكير داخلي ذاتي ، وتفكير واقعي خارجي ، مع انه وواقعه اجزاء من الطبيعة العقلية ، أى العقل العام •

ومكانة العقول الجزئية المتطورة من العقل العام تشبه بعض الشبه

مكانة عواطف العقل الجزئي في هذا العقل نفسه • فكما أن باستطاعة العواطف أن تتحرك وتعمل بحرية داخل العقل الذي يضمها باستخدامها بعض قوى أفكار هذا العقل ، كذلك العقل الجزئي يتحرك داخل العقل العام باستخدامه بعض أفكار العقل العام التي حصل عليها باحتكاكه بها •

وكما ان العواطف تذوب أغلبها في العقل الجزئي عند ركودها بصورة مؤقتة فتزيده نشاطا ، كذلك العقل الجزئي يذوب بعضه أو أغلبه عند ركوده وركود عواطفه في العقل العام بصورة مؤقتة فتزيده نشاطا • الا ان قلة عواطف العقل الجزئي ومحدوديتها تجعل تأثيرها على العقل الجزئي ظاهرا كبيرا ، بعكس العقل الجزئي الذي لا يزيد أو ينقص العقل العام بنشاطه أو ركوده زيادة أو نقصانا محسوسا •

وهناك فرق آخر بين العقل الجزئي والعقل العام ، هو أن العقل العام لعدم وجود ما هو خارج عنه ليقبس منه أفكارا جديدة فهو غير قابل للتطور، لأنه هو الطبيعة ذاتها ، وكل محتوياتها هي عين محتوياته الفكرية • ولهذا فهو لا يتعقل ولا يعمل شيئا خارج نطاق ذاته أى أفكاره • بعكس العقل الجزئي الذي هو في تطور مستمر بتعقله لحوادث الواقع • لأن كل ملاحظة من ملاحظات الواقع تعطيه فكرة من الأفكار ، أو جملة من الأفكار يضمها الى أفكاره السابقة • وكل فكرة تدخل عقله تنضم الى كل من ملكاته العقلية فتزيده قوة وتطورا •

وعليه فوحدة الوجود التي نعتنقها تجعل الوجود عقلا عاما شاملا ، بل أنه يحتوي على كل شيء ولا شيء يحتويه ، ويعلم بكل شيء ومقتدرا على كل شيء • لأن كل شيء فكرة من أفكاره ، يتصرف بها تركيبا وتحليلا كما يشاء ومتى شاء ، كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره من دون عائق خارجي يعوقه •

بينما الوحدة التي قال بها اسينوزا أو استاذ برونو واستذهما ابن

عربي وحدة مغلوطه ، لأنهم يقولون بوحدة الطبيعة والعقول المنبئة فيها من دون أن يوحدهما في عقل عام مسيطر على اجزائه • ولهذا فأن وحدتهم لم تتميز بشيء ما عن عكسها ، بالإضافة الى أنها فرض بغير دليل •

وقريب مما ذهبنا اليه ما قاله جوستاف رويس « بأن الله ذات متصل بكل ذات من هذه الموجودات » (١) الا انه لم يعرفنا بكيفية هذا الاتصال ولا بعلاقة الذرات الجزئية بذات الله •

وأقرب من هذا الى رأينا ما قاله (هصل) : « ان كل وجود هو وجود عقلي ، وعلى ذلك فشيئية الاشياء ترجع الى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس • وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة ان الاولى احدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية ، والنفس المجردة هي انتي تكون كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية ويختتم (هصل) فلسفته بقوله : ان النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه (هيغل) بالطلق ، (١) •

الا انا نعتقد ان هذا الروح الاعلى ان لم يكن عقلا عاما ، وكل من النفوس الحسية والعقول المجردة - على حد قول رويس - أفكار عقلية في ذلك العقل العام ، بحيث تكون هذه النفوس الحسية التي تتكون منها الطبيعة هي كل كيان العقل العام وكل وجوده ، عندئذ لابد وأن يبقى الاشكال قائما ، ولا مناص حين ذلك من أن تتساءل ، وما هي حقيقة الروح الاعلى ؟ وما هي علاقته بالنفوس الحسية والنفوس المجردة ؟ وما هو مصدر كل منهما ؟

(١) العقاد : الله ص ٢٦٠ •

(١) فلسفة المحدثين والمعاصرين : أ • ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص ٩٦ •

ولكن الذى يحل هذا الاشكال - على ما أرى - هو القول بأن لا وجود للعقل العام بدون افكاره التى هي كل مواضع الواقع العقلية وبضمنها العقول المتطورة ، ولا وجود لمواضع الواقع وبضمنها العقول المتطورة بدون العقل العام الذى يضمها ويحركها والذى هو هي •

ونقد توصلت بعض متصوفة الاسلام الى القول بوحدة الوجود عن طريق الحدس ، والذى انجاهم من اخطاء اولئك الفلاسفة هو عدم تعرضهم للتفاصيل التى تحتاج الى الكثير من الاحاطة والاحتراش والبراعة •

قال الحلاج :

سبحان من أظهر سوية سر سنا لاهوته الشاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

وابدع من هذا قول الشاعر :

تعدد هذا الكون والكثرة التي تراها خيال كالسراب فخلها
وما ثم الا واحد جل ذكره لنا يتجلى في المظاهر كلها

وقول ابن الفارض :

وما زلت أياها وأياي لم تنزل ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبت

وأكبر ظني ان أغلب هذه اللمحات الحدسية أو أغلبها مستفادة من القرآن الكريم الذى من آياته « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » و « ألا انه شئ محيط » و « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » •

وهذه الآيات القرآنية التي تشير الى وحدة الوجود لا يمكن تخطأتها لعدم تعرضها الى التفاصيل التى تتعارض بها آراء الفلاسفة في كل عصر من العصور • ومما يؤيدنا من القرآن المجيد في اثبات وحدة الوجود مع

اثبات الذات الالهية الواعية التي هي مجموعة الذوات الجزئية ، ويعارض اولئك القائلين بالوحدة من دون اثبات هذه الذات قوله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء » لأن علمه تعالى بكل ما في الكون مع انه هو الظاهر والباطن - أي هو الظواهر الحسية والعقول الجزئية التي من طبيعتها تلك الظواهر ، حسب تفسيرنا - لدليل واضح على هذه الوحدة الواعية •

ومن عجائب الآيات القرآنية التي توافق وحدة الوجود مع موافقتها لأحدث العلوم الطبيعية ، هذه الآية « الله نور السموات والارض » ولقد أجمع علماء الطبيعة على أن الكون بقضه وقضيضه ذرات كهربائية مختلفة الاوزان وانتراكيب ، وكلها تتحل الى فوتونات ، أي الى نور • ومعنى هذا ان الكون لم يكن غير نور على نور « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » آية •

مع العلم ان علاقة العقل العام بأجزائه أي أفكاره أي العقول الجزئية - سمها ما شئت - كعلاقة العقل الجزئي بأفكاره العقلية سواء بسواء • فكما ان العقل الجزئي يركب أفكاره بعضها مع بعض أو يحللها متى شاء وكيفما شاء ، كذلك العقل العام يتصرف بأفكاره هذا التصرف • اما الذريرات البسيطة التي تتركب منها الاجرام السماوية فهي من أفكار العقل العام البسيطة المركبة بعضها مع بعض حسب تصوره أيها ، وظواهرها التي تبدو بها من الوان وامتداد وحركة ، ما هي الا أفكار أفكار البسيطة ، أي انها افكار الذريرات المركبة منها • ولولا الالوان والامتداد والحركة لما بقى المذريرات وجود ، لانها لم تكن سوى افكارها التي هي كل وجودها •

فالامتداد في حقيقته من افكار العام الذي لا وجود له بدون الحركة والالوان أي النور • وكذلك النور لا وجود له بدون الحركة والامتداد •

وهكذا نقول في الحركة تعمد بدون النور والامتداد • ولهذا نعتقد أن الذريرة التي تتركب منهن بسيطة ، وذلك لاستحالة انقسامها الى اجزائها ، أي أفكارها هذه ، ولعدم وجود كل من هذه الاجزاء بمفردها •

وعلى هذا فالامتداد الذي هو جزء من افكار العقل العام البسيطة لم يكن امتدادا حقيقيا بالنسبة اليه ، بل فكريا صوريا • اما نحن فنراه امتدادا حقيقيا لانه خارج عقولنا لا داخلها ، كما هو داخل العقل العام ، ولأن الامتداد الحقيقي منافي للذات الالهية ، المرنة والتي تتركب وتحلل اجزاءها بمجرد تصور هذا التركيب والتحليل • وان سبب شعورنا بصلاية الامتداد الواقعي هو قوة تصور العقل العام ، بعكس تصور العقول الجزئية الضعيفة ذات الصور الباهتة • وعندما نلاحظ القمر مثلا ، تنطبق في عقولنا فكرة عنه حسب محيط ادراكنا ، وهذه الفكرة التي تزيد جزئيا في تطور عقولنا ، أو قل تزيد في كمية أفكارنا ، لا بد وانها تؤخذ من القمر نفسه • ولو لم تؤخذ منه لما وُجد المصدر الذي يعطينا هذه الفكرة بألوانها وحركتها وامتدادها الصوري في عقولنا كما هو صوري في العقل العام •

ودليلا على هذا الاقتباس ، هو لو أن جميع العقول الجزئية بدون استثناء بسيطة ومتطورها أحست بالقمر احساسا واحدا وفي وقت واحد لزال القمر من الوجود أي من العقل العام في هذا الوقت نفسه ، ولذاب في العقول الجزئية المختلفة الدرجات ، التي يتركب منها العقل العام • بل ولذاب العقل العام ذاته في كل من اجزاء جميعها المنتبهة لمحسوسها بوقت واحد ، كما يُذاب العقل الجزئي في أفكاره على فرض امكان استيقاظها واستقلالها بتفكيرها جميعها عن العقل الذي يضمها ، والذي يتكون من مجموعها • لأن العقل الجزئي يتعقل بقوى افكاره الساكنة المذابة فيه ، ويذاب فيها عند نشاطه الاجماعي • وذلك مثلما يُذاب العقل في عواطفه عند نشاطها الموقت •

وكما ان القوى الفكرية المعقل الجزئي هي عين عقول افكاره ، كذلك العقل العام لم يكن بشيء سوى افكاره ، أي العقول الجزئية على مختلف درجاتها •

ولكن هذا الاحساس الاجماعي مستحيل على العقول الجزئية بوقت واحد • ولهذا فالعقول الغافلة عن القمر والبعيدة عنه أكثر من العقول التي تحسه باضعاف مضاعفة بحيث يبقى اقله في العقل العام •

والعقول الجزئية تمتص من العقل العام افكارها عند احساسها بصورة موقته ، كما تمتص العواطف افكارها من العقل الذي يضمها عنده نشاطها • وعند ارتخاء هذه العقول يمتص العقل العام افكارها ليضيفها الى عقله مدة هذا الارتخاء •

والفكرة المقتبسة قد تكون من عدة ذريرات عقلية تندمج بالذريعة الرئيسية اي عقل الكائن الحي • حيث ان لما ندركه من الشيء عدة اوجه ، ولكل وجه صورته أو فكرته بعبارة أخرى • ومع هذا فالذريعة الرئيسية أي العقل لا يزداد حجمها مع كثرة افكارها ، وذلك لاندماج هذه الافكار فيها بعد انسحابها من العقل العام ، او من الطبيعة بعبارة اخرى ، ولانها وافكارها المكتسبة من العالم الواقعي افكار صرفة عديمة الحيز في حقيقتها وكذلك بالنسبة الى العقل العام • الا ان كثرة افكار العقل تزيد في سعة افقه المتكون من افكاره •

وحيث ان اغلب العقول ذريرات بسيطة فهي افكار في العقل العام تعطيه القوة العقلية ، بمعنى تعطيه افكارها العقلية التي هي النور والحركة والامتداد التي يتكون الكون منها من دون أن تأخذ منه شيئاً لأنها غير حرة في تفكيرها لذوانها فيه • ولهذا فالعقل العام في نشاط دائم ولا ينقصه الا النزر القليل الذي لا يؤبه به من افكار العقول المتطورة العقلية القليلة كل القلة بالنسبة الى العقول البسيطة ، اي الذريرات العقلية غير الواعية •

وحتى العقول المتطورة التي نالت بعض استقلالها في تفكيرها لا تستخدم في أكثر أوقاتها إلا الشيء اليسير من نشاطها العقلي ، والبقية الباقية يمتصه العام كما يمتص العقل الجزئي قوى عواطفه عند ركودها وارتخائها .

وافكار العقل الجزئي مأخوذة من العقل العام ، وإن شئت فقل من الطبيعية . وتزداد عنده شيئاً فشيئاً كلما كثرت احساساته بالحقائق الطبيعية . ولكن العقل الجزئي - كما قلنا - ينسى اغلب افكاره في اغلب اوقاته لتضاف الى العقل العام بصورة مؤقتة .

ولو لم تكن افكار العقول الجزئية مقتبسة من العقل العام لوجب علينا انقول بتطور العقل العام عند تطور العقول الجزئية التي تطورها هي عين تطوره . بينما هذه العقول لم تكن خارج نطاقه لتقتبس افكارها من مصدر آخر غير مصدره . وعلى هذا نقول ان تطور العقول لا يزيد ولا ينقص في الحقيقة من العقل العام شيئاً ما دامت منه واليه . كما لا تنقص العواطف ولا تزيد من العقل الجزئي الذي يضمها لأنها منه واليه كذلك .



الفصل الثالث عشر

صفات العقل العام

« ليس كمثل شيء » هذه حقيقة لا شك فيها • لأن العقل الجزئي وان كان جزءاً لا يتجزأ من العقل العام إلا أنه لم يكن مثله ولا مصغره ، حيث ان العقل العام يتعقل افكاره ومنها العقول الجزئية ، ويتصرف بها ولا يعرف شيئاً غيرها لعدم وجود هذا الغير بينما العقل الجزئي يتعقل افكاره التي هي عين ذاته ، كما يتعقل ما يقابل هذه الذات من العالم الواقعي •

وان العقل العام لانهائي الافكار ، وغير قابل للتطور ، بينما العقل الجزئي محدود الافكار وفي تطور مستمر • بالاضافة الى ان العقل العام غير مفتقر لغيره لعدم وجوده ، بينما العقل الجزئي لا وجود ولا تطور له بدون غيره ، اى الواقع الذي يقابله والذي هو عين العقل العام •

والعقل العام له مطلق الحرية ولا شيء يعارضه ، لأن كل شيء جزء منه ومفتقر اليه • اما العقل الجزئي لأفتقاره الى الواقع وصغر شأنه بالنسبة الى ما هو مفتقر اليه ، فهو لا يمتلك الحرية الكاملة ، ولا يحصل كل شيء حسب ارادته •

ولكنه يعاثل العقل العام في انه مجموعة ملكاته العقلية الخمس التي هي كثرة في واحد ، والتي لا غنى لأحداها عن اخواتها ، ولا غنى لأخواتها عنها • ويشابهه في أن ملكاته ، أي عقله ما هي الا مجموعة افكاره المنصهرة في بوتقة واحدة •

وهناك فرق آخر يجب ان لا ننساه ؛ هو ان العقل الجزئي ذو عواطف كثيرة سلبية وايجابية ، بينما العقل العام ليس له مثل هذه العواطف الايجابية والسلبية . لأن عواطف العقل الجزئي نتيجة اتصاله بالواقع الذي يوافقه حيناً ويخالفه احياناً . غير ان العقل العام ليس له مثل هذا الواقع الخارج عن ذاته ، الذي يوافقه ويعارضه ليكتسب منه العواطف . الا انه يريد ولا يريد ، لأن ارادته احدى اركان عقله الذي لا وجود له بدونها . وعلى هذا فهو لا يحب ويكره كما نحب ونكره ، ولا يحلم ويفضب ، او يسر ويحزن ، ولكنه يريد ولا يريد .

وهذه الارادة ونقيضها تقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية . ولذلك فأرادته لم تكن عرضة للخطأ والتهور كما هو المعروف عن العواطف ، لأن العقل الجزئي عند هدوء عواطفه - على ضآلته وضعف امكانياته - معروف بالاتزان والحكمة نسبياً ، فكيف بالعقل العام الذي لا تحده الحدود والذي هو كل العقول الجزئية من ادناها الى اعلاها ؟ .

وبطبيعة الحال اذا تنزه العقل العام عن العواطف فهو متنزه كذلك عن الفرائز على مختلف انواعها . لأن الفرائز - كما علمنا في الفصل الثاني - حركات عضوية تمثيلية ، تمثل كل منها نوع العاطفة التي اشغلت العقل ، ولهذا فلا غريزة بلا عواطف .

وهناك فرق آخر بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو ان العام لا يعرف الاعضاء الحسية ، لأنه عقل صرف منطو على افكاره وماله شيء غيرها . ولكن العقل الجزئي كما انه يفكر بذاته ، اي بعضه في بعض ، فهو كذلك يفكر في غير ذاته ، في الواقع الذي يحيط به والذي يضطره على الحد من رغباته والتكيف حسب قوانينه .

فملكة ادراك العقل العام لا تخرج عن نطاق افكاره الى الخارج ،

لعدم وجود هذا النطاق ، وعدم وجود ما هو خارج عنه • بعكس ملكة ادراك العقل الجزئي التي هي في تنقل مستمر بين افكار العقل ومواضيع النواقع الخارجة عن نطاقه •

وبطبيعة الحال لو لم يتفاعل العقل الجزئي بواقعه ، واقتصر على انكاره وحدها لما احتاج الى اعضائه الحسية ، ولأستغنى عنها كل الاستغناء بملذاتها وآلامها •

وبما ان العقل العام لم يقابل واقعا ما فهو في غنى عن الاعضاء الحسية ، بل ولا حاجة له بها ، وليس له شيء من ملذاتها وآلامها •

ولذلك نوافق الآية الكريمة الساففة الذكر « ليس كمثل شيء » لأن كلا من مواضيع الواقع لا تماثله بصورة من الصور ، حيث انه مجموع هذه المواضيع ولا شيء غيرها • كما انه لم يشابه اي عقل من العقول الجزئية على اختلاف درجاتها ، لأنه مجموع هذه العقول •

اما تشابه العقل الجزئي بالعقل العام في جزء يسير من صفاته فلا تجعله مثله ، بل لكل منهما درجته وامكانياته وصفاته الخاصة به • وعلى ذلك نوافق ارسطو بقوله « ان الله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها » غير اننا نختلف معه بقولنا ؟ ان لا شيء في هذا الوجود لم يكن من ذاته وفي ذاته • بينما هو يعتقد ان الوجود غير الله ، وبما انه منصرف لذاته فهو لا يعرف شيئا ما عن الوجود •

كما ان ارسطو يجرد الله اي العقل العام من الارادة بقوله « ان الارادة طلب والله كمال لا يطلب شيئا دون ذاته » ولكن لا ندري كيف يستقيم لله وجود بدون ملكة ارادته ؟ فالذات العاقلة التي لا تريد لا تتحرك ، لأن كل حركة من حركاتها نتيجة طلب ارادتها او رفضها • وان لم تتحرك لا تستطيع أن تتحرك غيرها على فرض وجود هذا الغير ، بل ولم يبق

لها وجود ، لأن ارادتها وبقيّة ملكاتها العقلية كل وجودها • وعلى فرض وجود ملكاتها بدون ارادتها المحركة ، فنعدّئذ لم يبق مبرر ولا حاجة لوجود الملكات ، لأستحالة قيامها بأي عمل من الاعمال بدون الارادة • وكذلك ينفي ارسطو عن الله علمه بالكيلات والجزئيات ، لأن العلم حسب اعتقاده من اختصاص العقول البشرية • ولا ادري ماذا ابقى لله من الصفات والامكانيات اذا جرده من الارادة والعلم ؟ •

اما القرآن المجيد فقد اثبت لله ارادته وعلمه بكل شيء بصورة تتناسب مع كماله ولانهايته « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » « الا له الخلق والامر » « والله فعال لما يريد » • « عالم الغيب والشهادة » « ولا يغرب عنه مثقال ذرة » « وسع كل شيء علما » •

ولقد اصابنا المعتزلة بقولها ؛ ان وحدة الذات الالهية لا تقبل التركيب ، وان الصفات الالهية ليست بشيء غير ذاته ، وان تعددت فبآثارها لا بمصدرها ، لأن مصدرها واحد لا يقبل التعدد • قالت بانه مريد وعالم ، كما قالت بأنه محب وحنون : مع ان الحب والحنان كالسرور والحزن من العواطف التي لا وجود لها الا في العقول الجزئية المتفاعلة بمواضيع الواقع • وبما ان الذات الالهية هي كل مواضع الواقع ولا شيء خارج عنها لتتفاعل به وتكتسب العواطف بهذا التفاعل ، لهذا فهي ذات خالية من العواطف بنوعها ، اي انها عقل عام متكون من مجموعة ملكاته العقلية الخمس ، وهذه الملكات هي مجموعة افكاره ولا غير •

والملكات العقلية - كما علمنا في الفصول المتقدمة - خمسة آفانيم في واحد لا وجود لبعضها بدون بعضها الآخر • وكذلك فالملكات لا وجود لها بدون افكارها ، ولا وجود لأفكارها بدونها ، لأن كلا منها ذائبة في الاخرى •

فالذات الالهية عقل خالص عام مجرد من العواطف والغرائز • لم يكن مجبا كما نحب الا اذا اعتبرنا هذا الحب مجرد طلب ارادته ، ولم يكن حونا كما نحن الا اذا اعتبرنا حنايه طلب ارادته كذلك •

اما العواطف السلبية كالكره والغضب والحقد والحزن وما شابه ذلك فلا وجود لها فيه ، وذلك لعدم وجود ما يعارضه ليحد من قدرته فيغضبه او يحزنه • وان وقع شيء ما واعتبرناه في غير صالحنا كما نعتبره مكروها عنده ، فقد وقع بارادته ، ولا بد وان يكون في صالحنا من قريب او بعيد ، كما سنرى ذلك في الفصل القادم •

والمملكة العقلية الخمس كما انها كل كيان العقل الجزئي فانها كل كيان العقل العام كذلك ، لأننا لو تصورنا انعدام ارادته فحينئذ لا مندوحة لنا من تصور وقوف بقية ملكاته عن العمل ، فلا استنتاج ولا ذاكرة ولا حافظة ولا ادراك • حيث ان عمل كل ملكة من هذه الملكات نتيجة نزوع الارادة لعمل من الاعمال ، كما ان الارادة لا عمل لها بدون اخواتها الملكات • وعند حركة الارادة تشط الاستنتاج لتفاضل وتوازن بين افكار العقل ، وبدون الاستنتاج يبطل عمل الارادة لعدم معرفتها بما تريد او ترفض • وكذلك ملكة الادراك لازمة من لوازم تعقل العقل ، ولولاها لبقيت الافكار في طيات الحافظة بدون تصويرها بصورها الحقيقية ، وبدون الانتباه اليها • اما الذاكرة فهي عارضة افكار فحسب ، ولولاها لما تنقل العقل من فكرة لفكرة حسب مقتضى الحال • وحافظته لم تكن سوى مستودع لأفكاره ولا غير •

مع العلم ان هذه الملكات يشتغلن بوقت واحد بدون تقديم او تأخير ولا استثناء للعقل في لحظة تعقله بدون احداها • الا ان هناك فرقا مهما بين ملكات العقل الجزئي وملكات العقل العام • فلعمرو وجود واقع خارج نطاق العقل العام فحافظته لا تحفظ غير أفكاره الخاصة

التي لا تزيد لعدم وجود مصدر لزيادتها ، ولا تنقص لعدم وجود مجال لتفريقها وانفصالها عنه • بعكس العقل الجزئي الذي يتطور شيئاً فشيئاً بأكتسابه الأفكار الجديدة من العالم الواقعي ليضيفها الى افكاره المحفوظة • ولا يخفنا ان العقل العام لا يمكن ان يكون مخلوقاً • ولو كان كذلك لوجب ان يكون خالقه اعقل منه واعم واوسع • ولو لم يتصف خالقه بالعقلية لما خلع على مخلوقة صفة العقلية « لأن فاقد الشيء لا يعطيه » • وهذا العقل الاعم - على فرض وجوده - لا يتميز عن مخلوقة العمام الا في السعة والعمومية ، وبعض الصفات الثانوية • وعند ذلك يصبح العقل العام عقلاً جزئياً كالعقول الجزئية ، وان كان متفوقاً عليها بدرجات كثيرة ، الا انها كثرة نهائية محدودة • ويكون العقل الأعم الذي احتملنا وجوده هو العقل العام السالف الذكر جماع عقول الكون والاحق بصفة الاعمية •

والعقل العام لا بد وان يكون ازلياً لم يسبقه سابق • ولو سبقه شيء ما لكان هذا الشيء هو ذلك العقل الاعم الذي قلنا بعدم وجوده • ولو لم يكن ازلياً لأستحال أن يوجد عدمه ، لأن عدمه ليس بذى وجود حتى يوجد غيره • ولأستحال ان يوجد ذاته بذاته بعد ان لم تكن موجوده ، بالاضافة الى عدم امكان وجوده بدون مصدر عقلي • لأن اى عقل ان لم يكن ازلياً فلا بد وان يصدر ويتطور من مصدر عقلي ازلي لا من مادة خالية من العقل كما اوضحنا هذا في الفصل السابع •

وهذا يؤدي بنا الى الاعتراف بكماله كمالاً مطلقاً • وذلك لعدم امكان زيادة كماله بتعاقب الازمنة ، لأن امكان زيادة كماله في المستقبل لدليل على نقصه في الحاضر ، ونقصه في الحاضر معناه ان ماضيه سلسلة طويلة من النقصات قديمها انقص من حديثها ، واقدمها انقص من قديمها • وهكذا حتى نصل الى آخر حلقة من هذه السلسلة التي هي في

منتهى النقص بحيث لا يسبقها الاّ العدم • وهذا مالا يجوز كما علمنا
آنفاً •

واذا كان مجترالأفكاره التي لا تزيد ولا تنقص ، فهو لا يقبل
التطور ولا النقص ، بل ومن غير الممكن تصورنا لنقصه ، وما باستطاعته
هو ان يتصور هذا النقص لعدم وجوده • لأن علمه بنقصه معناه علمه
بشيء ما ينقصه ، ومعرفته بهذا الشيء هو عين وجوده به ، وعدم نقصه
ايه ، حيث ان مالم يكن موجودا فيه لا يمكن ان يتصوره ليشعر بحاجته
اليه ، ولأن ما يطلبه يتحقق بلحظة طلبه ، وتحقيقه لم يكلفه اكثر من
ان يتصوره ليوjده في الحال بتركيبه من اكـداس افكاره المتنوعة
« اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » •

كما باستطاعة العقل الجزئي ان يتصور في مخيلته بناية لا وجود لها
في الواقع ليوjدها في الحال في مخيلته بمجرد تخيلها ، وذلك بتركيبها
من افكاره الخاصة •

وهناك دليل آخر على كماله المطلق ؛ هو ان كل عقل جزئي مهما
كانت عظـمته يشعر بالنقص ليقينه في امكان تطوره الى مالا نهاية له باقتباسه
من مصدره اللانهائي مواد تطوره • ولكن العقل العام الذي لا يقتبس
من غيره ، ولم يفتقر لغيره ، ولم يتصور انه يعجز عن ايجاد شيء ما ، لا بد
وان يكون مطلق الكمال •

ومن آيات كماله قدرته الفائقة على عمل اي شيء مهما كان الاّ
اعدامه الشيء الموجود في الاشياء ، او ايجاد شيء ما من لا شيء • لأن
الاشياء الموجودة جميعها افكار بسيطة او مركبة منه واليه ، كما انها عدة
عقله الذي لا يتم له الوجود والتفكير بدونها •

وكما يعجز العقل الجزئي عن اعدام فكرة من افكاره مهما حاول ،

فكذلك العقل العام يستحيل عليه أن يعدم شيئا ما لأنه من افكاره اللازمة لوجوده . وكل من افكاره بضعة غير قابلة للانفصال عنه بأي حال من الاحوال .

وبما انه لا يسعه ان يعدم بعضه ، فكذلك لا يستطيع ان يعدم وجوده كله ، لأن طلب ارادته العدم هو عين تحقيق وجود ملكة ارادته ، وتحقيق وجود ملكة ارادته هو نفي العدم عنها وعن أخواتها الملكات . اذن فهو وجود مريد ايدى لا يقبل العدم . الا اذا اعتبرنا هذا الاعدام لشيء ما معناه تبديل صيغة جزء من اجزائه بصيغة اخرى بحيث يصبح شيئا آخر لا شبه له بأصله . ولكن هذا لا يسمى اعداما بل تغيرا وتحويلا .

وكما يعجز العقل العام عن اعدام انشيء الموجود في الاشياء ، كذلك يستحيل عليه ايجاد انشيء من لا شيء . حيث ان مواد انشيء موجودة فيه كوجود المواد الفكرية في العقل الجزئي التي انشأ منها البنية الخيالية بتخليله اياها .

وهذا العجز في صالح العقل العام اكثر من صالح نفيه عنه بدليل انه لا يعوزده شيء مالم يكن موجودا فيه ، وانه غير مفتقر لغيره لأستيراد افكاره منه . ومن صالح كماله المطلق عجزه عن اعدام ذاته او شيء منها حتى لا تكون قابلة للعدم في أية وسيلة كانت . خذ كل شيء في الوجود ترده في تغير مستمر ، فاذا ما نقص منه شيء فما هذا النقص الا انتقال من مكان الى مكان ومن حال الى حال . والاشياء جميعها في تكل وتحلل الى مالا نهاية ، ولا يخرج عن نطاق هذا الكون اي شيء ولا ينعدم مهما صغر حجمه ونضائل شأنه .

وارادة العقل العام لابد وانها تهدف الى غاية ما ، وبدون هذه الغاية تصبح ارادته واعمال ارادته عبثا لا طائل تحته . وغايته هي تطور اجزائه

العقول الجزئية في معارج الكمال • مع العلم ان تطورها لا يزيد ولا ينقص من كماله شيئا ، ما دام هذا التطور مقتبسا منه واليه •

ولو كانت هذه الغاية تقصد زيادة كمال ذاته لكان ناقصا ، وهذا مستحيل ، لعلمنا ان مالم يكن فيه لا يطلبه لعدم علمه به وحاجته اليه ، ولعدم وجود ما هو خارج عنه • ولكننا لا نستطيع ان ندعى ان كل غايته تنحصر في تطوير العقول الجزئية وحدها ، ومن الجائز ان هنالك نواحي اخرى لا علم لنا بها تتجه غاية اليها •

وقد يُقال لماذا لا ينبغي ترقية اجزائه صفقة واحدة ما دام انه يتم له ما يريد في لحظة تصوره اياه ؟ فقول نعم ، من الممكن ذلك ، ولو تم ، لتطورت العقول الجزئية جميعها بلحظة واحدة • ولكن لأصبحت عقولا جزئية خالصة ، اي بدون العواطف الايجابية والسلبية ، لعدم وجود هذه العواطف بنوعها في العقل العام • ولكنه يعلم ان تطورها التدريجي باحتكاكها بالعالم الواقعي يعطيها تلك العواطف التي بها تستطيع ان تستشعر السعادة والشقاء ، اي ان لديه افكارا عن هذه العواطف بنوعها حصلت له عن طريق الاستنتاج • ولكن افكاره عن هذه خالية من الانفعالات العاطفية التي تمارسها العقول الجزئية بخيرها وشرها •

والعواطف لا تناسب كمال العقل العام لأنها تحدّ من عقله لمقابلتها اياه ، كما تقابل العقل الجزئي عواطفه ، ولأنها تجعله عرضة للخطأ والضعف • والغاية من تضارب العواطف في العقول التي تضمها هي تغلب العدالة والحكمة والسعادة على الظلم والجهل والشقاء • وما هذه الصفات الا بالعقول الجزئية ذات العواطف المتخالفة ، ولا يتغلب خيرها على شرها في هذه العقول الا بعد ترفع العقول عما يشينها بنتيجة تطورها •

والفرق بين افكار العقل العام العقلية الاصلية وافكاره الاستنتاجية

الثانوية هو ان للاولى ظواهرها تبدو لنا بها في عالمنا الواقعي ، بينما ليس
لثانية مثل هذه الظواهر والفرق الثاني هو ان الاولى متغيرة متحركة ،
بينما الثانية جامدة على وضع واحد لا تتعداه .

ولانهائية كمال العقل العام معناه لانهائية افكاره . ومفاد هذه
الانهائية هو عدم وجود فكرة خارجية عنه ، لعدم وجود هذا الخارج .

لنبدأ بالالوان انتي هي كل منها فكرة من افكاره ، فانتا نجدها
لانهائية العدد حتى ولو لم نختبرها جميعها . والمعروف عن الالوان انها
كلما ركبت تركيبا جديدا مغايرا عن التراكيب التي اختبرناها تعطينا لونا
جديدا مختلفا عن غيره . والتراكيب الجديدة لا تعرف النفاذ ، ولا تنفذ
تبعا لها الوانها الجديدة اللانهائية العدد .

وبما ان الظواهر الحسية على اختلاف انواعها افكار في العقل العام ،
والالوان الرئيسية والثانوية اللانهائية العدد من الظواهر الحسية . اذن
فالالوان جميعها افكار فيه .

والاشكال كالالوان في لانهايتها . من المستحيل وجود مثلث من
المثلثات يشابه غيره كل المشابهة بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر
في تركيب ذراته وعددها واحجامها واماكنها وابعادها ، وغير ذلك من الامور
ما يدخل في حسابنا ومالم يدخل . وهكذا المربعات والمستطيلات والمنحنيات
والدوائر وامثال هذا من الاشكال التي لا تقع تحت حصر كل منها ظاهرة
من ظواهر الكون ، اي فكرة من افكار العقل العام .

اما الاعداد اللانهائية فليست بنى وجود واقعي حقيقي كالالوان
والاشكال ، ولكنها مجرد اصطلاح لغوي وضعناه لفهم به انواع الكميات .

فالقلم الواحد لا يقابله شيء اسمه واحد ، بل اصطلحنا على وضع هذه الصفة لنميز به القلم المفرد عن كميات الاقلام ذات الوحدات المختلفة . والقلمان الاثنان لم يقابلهما شيء اسمه اثنان ، ولكن لنميز كميتهما عن كمية القلم المفرد ، وعن الكميات الاخرى التي تحتوى كل منها على اكثر من قلمين . وهكذا القول في بقية الاعداد ، مجرد اصطلاح لغوي وليست بذات وجود حقيقي ، بدليل لو تصورنا زوال جميع الوحدات الكونية على مختلف انواعها الموجودة والممكنة الوجود ، لما كان باستطاعتنا ان تصور وجود الاعداد بأية صورة من الصور .

وكذلك العلاقات جميعها مجرد اصطلاحات لغوية وضمنهاها للتفاهم ، فلم يوجد في الكون يمين ويسار وفوق وتحت . لأن ما يكون يسارا بالنسبة لي قد يكون يمينا بالنسبة لك ، وفوقا بالنسبة لغيرنا ، وتحتا بالنسبة للآخرين .

ادعى (برتداند رسل) في كتابه « مشاكل الفلسفة » قبل التطور الاخير الذي حصل لفلسفته ؛ ان العلاقات لم تكن افكارا فطرية في عقولنا ولا اشياء واقعية ، ولكنها ذات وجود مثالي مستقل عن عقولنا وعن واقعنا . حتى ان معنى ان احرف الجبر مثل ؛ في وعلى وفوق لها هذا الوجود المثالي الذي يشبه كل الشبه المثل الافلاطونية .

واغلب المثاليين يدعون بوجود العلاقات وجودا مثاليا . ولكن ادعائهم ينهار اذا ما علموا ان وجودها يتوقف على الاشياء الواقعية والعقول التي تريد ان تفهمها والتعبير عنها .

ووحدة الكون لا تتوقف على وجود العلاقات لتربط بين اجزائها ، ولكن هذه الوحدة مترابطة ترابطا عقليا في غنى عن العلاقات .

والعلاقات جميعها كالأعداد عبارات اصطلاحية ضرورية للتعبير

عن الاشياء الواقعية وحالاتها وانواعها وكمياتها ، وليست بشيء ذاتي ضروري لوجود غيره كما يدعى البعض .

فالعالم وحدة عقلية لا انفكاك لبعضه عن بعض ، لانهائي الامتداد بحيث لا يمكن تصور ما وراءه ، او القول في محدوديته .

ولقد ادعى اينشتين في نظريته النسبية اول الامر ؛ بان العالم كرة الكرات ، مليئة بالاجرام الصغيرة والكبيرة ، ولا شيء وراءها . اي ان الكرة الكونية ذات حدود من الممكن قياسها ووزنها . ولكنه بعد تطور نظريته عدل عن هذا واعتقد بإمكان وجود عوالم لا علم لنا بها وبطبيعتها واحجامها ، وقال « ان كوننا ممتددا ككوننا ليس من الضروري ان يكون نهائيا » . وهذا يفسح المجال للاعتقاد في لانهاية الكون ، اي في لانهاية العقل العام بعبارة اخرى . والقول في محدوديته لا يتناسب مع القول في لانهاية افكاره التي لاحظناها في لانهاية الاشكال والالوان التي هي من افكاره العقلية ، هذه الافكار المواتي لا وجود لها بدون الحركة الارادية .

فظواهر الكون العقلي ما هي الا هذا الثالوث المتوحد ؛ الحركة والالوان والاشكال الممتدة . وكذلك ظواهر افكار العقل الجزئي التي هي كونه اعقلي الجزئي ، ما هي الا هذا الثالوث نفسه .

وان وحدة الاشكال والالوان بالحركة تقرها العلوم الطبيعية الحديثة ، حتى انها اعتبرت المادة ذات الاشكال والالوان لا انفكاك لها عن الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون المادة ، بل هما اقنومان في واحد . ومن هنا قالوا بوحدة الزمان والمكان . « ولا شك ان مذهب اينشتين في الزمان والمكان كان له اثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف (صموئيل الاسكندر) ولكن الاثر الاكبر ولا شك يرجع

الى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت ان ذرات المادة تتحول الى اشعاع ، فاذا كان الاشعاع هو اصل المادة وكان الاشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف ان حدوث الحركة في الفضاء هو اصل المادة في صورتها الاولى ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان .

فاذا حدثت الحركة فذلك اتصال الزمان والمكان ، واذا وجدت الحركة وجد الاشعاع وتسلسلت الاشياء المادية من هذا الاشعاع «...» الا اننا لا نعتقد بان الحركة اصل المادة ولا المادة اصل الحركة ، بل هما شيء واحد كما قال اينشتين وتيجنر وهما من اساطين العلوم الطبيعية الحديثة . وكذلك ان قول هذين العالمين لا يمكن تصوره وقبوله بدون انقول في عقلية الكون ووحدة هذه العقلية في عقل عام .

واذا آمنا في هذا العقل العام فلا محيص لنا عن الايمان في لانهايته . وهذا مالا دليل للعلوم الطبيعية على موافقته او مخالفته .

وبعد هذا لا نرانا بحاجة الى اطالة الحديث عن الزمان والمكان بعد ان توحدنا ، ولا سيما لمن يعتقد بعقلية الكون واصطلاحية العلاقات ومنها علاقتا الزمان والمكان .

فالزمان والمكان اصطلاحان تعبيريان لا معنى لهما بدون حقائق اكون المتحركة والعقول التي تحسها وتحصى حركاتها كما يؤيدنا على هذا اينشتين بقوله « لقد كان اناس يزعمون من قبل انه اذا اختفت جميع الاشياء من العالم فان الزمان والمكان يظلان رغم ذلك قائمين . ولكن اذا نُظر الى الامر من زاوية النظرية النسبية ، فالزمان والمكان يختفيان عندئذ هما والاشياء معا » (١) .

(١) العقاد : الله ص ٢٥١ .

(١) مجلة العلوم : السنة الثانية العدد التاسع ص ١٠

وقريب من هذا قول ارسطو في الزمان « ان الزمان هو مقياس الحركة ، فهو يعتمد في وجوده على الحركة (وبعبارة اخرى على التغير) وقياس ما تقدم منها وما تأخر ، واذا لم تكن في العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن في وجوده على حساب الحركة يعتمد ايضا على العقل الذي يقيس ، فما لم يوجد عقل يحس الحركة لم يكن زمن » .

واذا كانت حقائق الواقع عقلية هي نفس الكون العقلي ، اي العقل العام ، والمكان والزمان لم يكونا سوى الحقائق وحركاتها المحسوسة ، فالمكان والزمان المجردان عن هذا الكون لم يكونا من افكار العقل العام ، ولو كانا كذلك لكان لهما وجود واقعي كبقية الموجودات الواقعية ، ولعدلنا عن قولنا بانهما اصطلاحان تعبيريان ، ولكن لهما وجودا باقيا حتى ولو زالت جميع الاشياء الواقعية .

والعقل العام لا يعرف غير اشياء متحركة . والعقول الجزئية لا تعرف سوى اشياء متحركة ولا غير ، لأن هذه العقول هي التي وضعت كلمة زمان المتحركة ، كما وضعت كلمة مكان للاشياء الممتدة للتفاهم بهما . وبما ان العقل العام لا حاجة له بهذا التفاهم فهو كذلك لا حاجة له باصطلاحى الزمان والمكان ، الا انه يعرفهما معرفة استنتاجية .

وعلى هذا تصبح الحركة عقلية ، لأنها احدى الدعائم الهامة لوجود الاشياء الواقعية بالنسبة لنا والعقلية بالنسبة الى العقل العام لكونها اجزاء لا تتجزأ عنها ، ولأنها عين ارادة العقل العام التي لا تخلو منها فكرة من افكاره .

وانقد اوضحنا في الفصل السابع ؛ ان كل شئ واقعي ينحل الى دقائق الكهربائية ، وهذه تنحل الى فوتونات او ما هو اصغر من الفوتونات . وكل من هذه الذريرات المتناهية في الصغر والتي لا تنحل الى ما دونها

لم تكن سوى حركة ونور وامتداد • وان هذه الصفات متضايفة بحيث لا وجود لأحداها بدون اختيها • والكون العقلي ، اي العقل العام لم يد لنا بغير هذه الصفات الظواهرية الثلاث •

واذا كان العقل العام يتحرك بملكة ارادته ، وهو هذا الكون العقلي فمعنى ذلك ان حركة هذا الكون هي نفس ارادة العقل العام • وبما انه لا ارادة له بلا استتاج فلا بد وان تكون ملكة استتاجية هي القوانين الطبيعية المتناسقة ذات المعلولات التي تلى عللها كما تلى النتائج مقدماتها المنطقية •

وكذلك لا ارادة واستتاج له بدون بقية ملكاته الخمس ، وهي الادراك والحافظة والذاكرة • اما حافظته فلم تكن بشيء غير اضامة حقائق الكون العقلية اللانهائية • وارى ان ملكة ادراكه بمثابة الانوار الكشفية التي توضح الاشياء للمعيان ، وذلك كما توضح ملكة ادراكنا افكارنا • وان ذاكرته هي الاداة الوحيدة لعرض افكاره عليه بحيث تجعلها ماثلة امامه حينما يشاء •

ولا يفوتنا ان الافكار لأنضمامها لكل من الملكات العقلية فهي وهذه الملكات شيء واحد في الحقيقة • ولذلك فالحافظة لم تكن في حقيقتها غير ما استوعبته من الافكار ، والارادة لم تكن غير ما ارادته ، وكذلك بقية الملكات • ولو لم يكن ذلك كذلك لأصبحت الحافظة شئ غير محفوظاتها ، والاستتاج شيئا آخر غير ما استتجتها ، وعندئذ يصعب علينا تصور كيفية تطور هذه الملكات على قدر الافكار التي تحصل عليها ، ولأستحال كذلك تصور وحدة الملكات والافكار هذه الوحدة التي يؤيدها علمنا باستحالة وجود احدهما بدون الاخرى •

وبما ان العقل العام لم تقابله عواطف لتمتص افكاره موقتا كما تقابل

عقولنا عواطفنا لتمتص افكارها مدة تغلبها • لهذا فهو في انتباه تام وافكاره في حضور دائم لديه ، الا ما تمتصه العقول الجزئية منه لتكون بالنسبة اليه كعواطفنا بالنسبة الى عقولنا • غير ان عقولنا لقلتها ومحدوديتها فهي لا تأخذ منه الا انزور القليل من افكاره اخذا موقتا مدة انتباهها او انتباه عواطفها ، بحيث لم تؤثر به التأثير المحسوس •

والامتداد الصوري لكل شيء من الاشياء هو مجموع امتداد ذريراته العقلية • وهذا الامتداد الصوري العقلي يجعل ذريرات الكون وحدة حقيقية وان بدى بعضها منفصل عن بعض ، وذلك كالانفصال الصوري للملكات العقل بعضها عن بعض مع انها وحدة حقيقية ، وكالانفصال الصوري للافكار مع انها لا انفصال لبعضها عن بعض • كما لا انفصال لحقائق الكون احداها عن الاخرى ليتكون منها العقل العام الواحد في حقيقته ، وان بدى بمختلف الاشكال والالوان • ولو لم تكن ملكات العقل العام هي عين صفات الاشياء الواقعية لأصبحت الحركة شيئا من هذه الاشياء التي لا يستحيل علينا تصور فقدانها ، مع ان لا وجود للمكون وللعقل العام بدونها • ولكننا نشاهدها لازمة من لوازم الكون الذي لا وجود له بدونها ، كما يؤيدنا على ذلك علماء الطبيعة •

وكذلك القول في الامتداد ، - وان كان صوريا - لا يمكن تصور الوجود بدونها ولا بدون النور المذيين بصوران الاشياء ويجعلانها مدركة بالحواس والذهن •

فلو لم تصور حركة افكارنا الاصلية ولا امتدادها الصوري ولا الوانها لما بقي لهذه الافكار من وجود في عقولنا مع استحالة تصورها • والعقل الجزئي على جزئيه وصغر شأنه بالنسبة الى العقل العام

لا يسهه ان يتصور حدودا لعالمه الفكري ، فكيف بالعقل العام الذي هو مجموع عقول الكون صغيرها وكبيرها • اذاً لا بد وان تكون افكاره لانهاية الامتداد بدرجة لا يمكن ان تتصورها عقولنا • وعلى هذا نقول بلانهاية الكون مادام الكون هو العقل العام •

ولو فرضنا جدلاً باستطاعته تصور حدود افكاره ، اي عقله ، اي الكون - سمه ما شئت - فلا بد وانه يتجاوز هذه الحدود لعدم وجود ما يحده عقله من الامتداد • ولهذا فلا وجود لحدود الكون ، ولا لما وراءها ، لان مجرد تصور العقل العام هذه الحدود وما وراءها تصبحان بضعة من افكاره ، ومن ثم تضافان اليه ويصيران جزءاً منه اي من الكون اللانهائي •

وبطبيعة الحال ان العقل العام اللانهائي السعة لا بد وان يكون مطلق الكمال ، ومطلق الكمال معناه مطلق الامكانيات العقلية بحيث يستحيل علينا تصور حدود هذه الامكانيات • كما يستحيل على الجزئي المحدود ان يحد اللانهائي غير المحدود •

اما متى ابتدأ تطور العقول الجزئية ؟ والى اية مرحلة سيصل تطورها ؟ فهذا مالا علم لنا به كذلك ، لعدم احاطة العقل الجزئي بكل محتويات الكون وبكل ما كان وما يكون •

ولقد ابدع معبد دلفي بابجائه لسقراط « اعرف نفسك » وابدع من هذا قول النبي محمد عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » • وقريب من هذين القولين فلسفة الامام علي التي اوجزها بهذا القول « رحم الله امرأ عرف نفسه فاستعد لمرسه وعرف من اين وفي اين والى اين » • ولقد اجاد الامام في تقديم الاشارة على ضرورة معرفة المرء نفسه على ما عداها من العلوم الميتافيزيقية • لأنها - كما نعتقد - شرط ضروري لمعرفة ما ، وبدونها تغلق جميع ابواب المعرفة صغيرها وكبيرها امام الباحثين •

الفصل الرابع عشر

الاختبار والجبر والخير والشر

ان اهم الاسباب التي دعت الفلاسفة والعلماء الى هذا الاختلاف المزمّن في مشكلة الاختيار والجبر هو عدم تعريفهم العقل تعريفا صحيحا ، وعدم تحديدهم علاقة العقل بعواطفه وغرائزه وما ينبع ذلك من الامور النفسية واليتافيزيقية • لأن كل فلسفة لم تبدأ بفلسفة النفس فهي فلسفة باطلة لم تبين على اساس •

ولقد قلنا في الفصل الاول من هذا الكتاب ؛ ان فلسفة النفس هي المفتاح الوحيد لحل مسائل المعرفة ، والمعرفة هي الاساس المتين لبناء فلسفة الوجود • لأنه كيف يمكننا معرفة الشيء المعروف قبل معرفة العقل العارف ؟ •

وبما ان الأخيار والجبر والخير والشر لها صلة متينة بالنفس كصلتها بالطبيعة وما وراء الطبيعة لهذا كله لا غنى لنا عند طلب معرفتها من الاستعانة بالنفس وما يتصل بالنفس من قريب او بعيد •

وعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل في مبدئه لم يكن باكثر او اقل من ملكاته الخمس ؛ الارادة والاستنتاج والحافظة والادراك والذاكرة • اما عواطفه وغرائزه وعاداته وتقاليده - وهي ما نسميها بالصفات النفسية - فهي نتيجة احتكاك العقل بمواضيع الواقع ، ولم تكن أصيلة فيه كأصالة كل من ملكاته العقلية • وبما ان عقل الانسان هو كل ذاته ، بل انه كائن حي بهذا العقل ولولاه لما كان انسانا ولما اتصف باحدى صفاته

النفسية ، لهذا فانه حر بقدر اتباعه اوامر عقله ومجبر بقدر انقياده
لصفات النفسية المقابلة لعقله •

والقول بأن الانسان مجبر بطبيعة ملكاته العقلية مغالطة ، سببها عدم
تحديد طبيعة عقل الانسان التي هي عين الملكات العقلية • اما ذاته فكذلك
لم تكن باقل ولا اكثر من عقله ، بل هما اسمان لمسمى واحد ، لعلنا
بعدم وجود احدهما بدون الآخر •

ولو كان عقله غير ذاته لجاز القول بأن ذاته مسيرة بعقله ، اما اذا
كانت ذاته كل عقله فلا بد لنا من القول بأن اوامر عقله هي اوامر
ذاته ولا غير •

غير ان صفاته النفسية عوارض لاحقة بعقله ومتطفلة عليه ، بدليل
امكان استثناء العقل عن صفاته النفسية مع احتفاظه بوجوده • بينما
الصفات النفسية لا وجود لها بدون العقل ، لأنها وُجدت بفضل وجوده ،
رباقية بقاءه •

فاذا طلبت شيئا دون غيره بناء على افضليته التي عرفتها بواسطة
الاستنتاج العقلي من دون تدخل الصفات النفسية وخاصة العواطف ،
فانا حر كل الحرية في هذا الاختيار • لأن التي طلبت هذا الشيء دون
غيره هي ملكة ارادتي بمساعدة ملكة الاستنتاج وبقية الملكات • والملكات
- كما علمنا - هي عقلي وذاتي وانيتي التي لم اكن اسانا حيا بدونها •

واذا عارضت عقلي احدى عواظفي السلبية او الايجابية فانا مجبر على
قدر هذه المعارضة ، لأن عواظفي وان كانت مشتركة مع عقلي بافكار
واحدة الا انها غيره لمقابلتها اياه •

ونقد احسنت صنعا دور القضاء بعدم تجريم المجنون عند اقترافه
جريمته ، لأن ارادته العقلية المختارة الحرة لا دخل لها بهذه الجريمة ،

ولكن المسؤول الوحيد هو بعض أو احدى عواطفه المتغلبة على عقله المريض ، التي تخدع العقل وتوهمه بغير الحقيقة • والصفات النفسية هذه غير ارادة العقل مناط الثواب والعقاب •

وهكذا الحيوان الذى تغلبت عواطفه وغرائزه وعاداته غير مسؤول ، لأن عقله قد ضعف عن الاحتفاظ بقوته تجاه هجمات عواطفه المتكررة • فقلل الحيوان موجود فيه كوجود عقل المجنون في المجنون ، غير انهما في تمام الضعف تجاه سطوة عواطفهما وغرائزهما عليهما •

ولو كان العقل وافدا على الذات كوفود الصفات النفسية - كما يقول البعض - لكان الحق مع القائلين بالجبر المطلق • ولكن هذا القول يجعل الذات شيئا لا يتصف بأية صفة من الصفات العقلية والنفسية ، لأننا اذا جردناها عن الملكات العقلية الخمس ومن العواطف والغرائز والعادات لم يبق فيها ما يؤكد وجودها ، بل تصبح اسما بدون مسمى •

وكذلك لو وافقنا الماديين بقولهم ان العقل صفة من صفات المادة لما تخطينا القول في الجبرية المطلقة • ولكن العقل الجزئي جزء لا يتجزأ من العقل العام الأزلي الابدى كما علمنا في الفصول المتقدمة • وهو وان كان من العقل العام واليه الا انه ذو كيان متميز بعض الشيء عن بقية العقول الجزئية التي يتكون منها العقل العام • وذلك كميز كل من افكار العقل الجزئي عن بعضها وان كان العقل الجزئي يتكون من مجموعها •

وما دام العقل هو وطبيعته وذاته شيئا واحداً فهو حر بما يريد لعدم وجود ما يعارضه من طبيعته أو ذاته • ولو كانتا غير العقل لأصبحنا شيئا آخر مقابلا له بالاضافة الى ما تقابله من الصفات النفسية ، وهذا ما لا يتصوره العقل وما لم نلاحظه بالاختبار •

اما الافكار الوافدة على العقل فهي لا تغير من طبيعته شيئا سوى

انها تزيد في قوته العقلية شيئا نسيئا غير انها من جانب آخر تنضم كل منها الى احدى العواطف المناسبة لها ، نعلمنا ان الملكات العقلية والعواطف مشتركات بأفكار واحدة •

ولو كانت الافكار الوافدة على الملكات العقلية تطبعها بطابعها الخاص ، لوجدنا ان ملكات زيد العقلية مختلفة عن ملكات عمرو كيف ولو اختلافا جزئيا ، لعدم تشابه أفكار الناس تشابها تاماً في كل زمان ومكان • بينما الذى نلاحظه وبقربنا عليه جميع العلماء هو أن الملكات العقلية متشابهة عند كل الناس مع اختلاف أفكارهم تشابها في الكيف وان اختلفت في الدرجة • وعلى هذا نؤكد ان الافكار لا تغير من طبيعة الملكات العقلية وان كانت تغير من الصفات النفسية تغيرا ملحوظا •

وما دام العقل غير متأثر بطبيعة الافكار فهو غير مجبر على قبول بعضها أو رفضه ، بل هو حر كل الحرية • وان وجد ما يعارضه فهو الصفات النفسية ليس الا ، بعكس ما يقوله سبنوزا « فليس العقل ارادة مطلقة حرة ، ولكنه حينما يريد هذا الشيء أو ذاك مسير بسبب ، وهذا السبب يسيره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا الى ما لا نهاية » (١) •

ولكن ما هذا السبب الذى يسيّر ارادة العقل ؟ ان كان يقصد به العواطف فنحن نوافق بعض الشيء ، حيث ان العواطف مقابلة للعقل ومعارضة له ولا سيما السلبية منها ، الا انها ليست متغلبة عليه في كل وقت لعدم حريته كل العدم • ولكنها ساعة نشاطها وتغلبها تسيره حسب اهوائها ، وعند نشاطه وتغلبه عليها فانه يستوحي طبيعته الاستتاجية ليسير على هداها • وبعبارة أخرى يستوحي ذاته • لأن الملكات واحدة في حقيقتها وان تعددت في الظاهر • وحين ذلك لا يلتفت الى عواطفه السلبية

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة • ص ١٥٨ •

الا في لحظات ضعفه ، اما عواطفه الايجابية فهو يختار منها ما تناسبه ولا يقف امامها موقف المعاند دائما كوقوفه ومعارضته لعواطفه السلبية في كل وقت . ومعنى هذا ان الانسان حر ما دام يستوحي عقله ، ومجبر بقدر انقياده لعواطفه .

اما أفكار العقل المحفوظة في حافظته فهي محايدة لا ترفض ولا تريد ، ولكنها صور فكرية تفيد العقل عند استنتاجاته بمقارنة الشيء الواقعي بالفكرة أو الأفكار المحفوظة عنه ، وعندئذ يختار ما يختار حسب تقديراته الخاصة . وقد يخطأ وقد يصيب الهدف بهذا الاختيار لأن العقل الجزئي الناقص ليس معصوما من الخطأ . وكثرة أخطائه دليل على فجاجته وليست مفروضة عليه . كما قد يكون الخطأ من تضليل الصفات النفسية بأندساسها الخفي فتوهمه بأوهامها .

ونحن وان كنا نتفق مع برجسون في الحرية ، الا انه لم يحدد مقدار هذه الحرية ولا نوعها ، كقوله « ان العقل بطبيعته حر بمعنى أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله اذن آلية والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرننا لا يمنع القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فأن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس » (١) وهذا الاختيار على ما نرى لايسنده دليل قبل تعريف العقل والتمييز بينه وبين صفاته النفسية . لأن القول في ان ماضينا له أثر في حاضرننا لا يعرف العقل قبل هذا الماضي ولا بعده ، بل وربما يوهمنا بأن ماضينا كل حاضرننا وصانع عقولنا ، وعند ذلك نقع في الجبرية .

ولانتكر ان ماضينا موجد عواطفنا وغرائزنا وعاداتنا وتقاليدينا عدى عقولنا ولكن هذه الصفات النفسية غير العقل الذي لا تتغير طبيعة ملكاته بالرغم

(١) أولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٠١ .

من اطراد تطوره بتكاثر أفكاره التي حصل عليها في الماضي ويحصل على الكثير منها ومن أمثالها في المستقبل •

وحيث أن العقل العام عقل صرف فإنه حر كل الحرية لعدم وجود غيره ليحد من حريته ، ولعدم حصوله على العواطف التي تقابله وتعارضه ، ولا على العادات والتقاليد التي توهمه • ولو تجرد العقل الجزئي من صفاته النفسية هذا التجرد لما وجد ما يقابله ويفرض عليه ارادته ولا ما يضلّه من التقاليد والعادات •

والقول في أن العقل الجزئي مجبر على السير وفق طبيعته وهم لأنه عين هذه الطبيعة العقلية ، كما لا فرق بين العقل العام وطبيعة عقله • ولو كانت طبيعته غيره لأحتاجت الى طبيعة أخرى تسيروها ، ولأفتقرت الثانية الى الثالثة ، وهكذا الى ما لا نهاية • وهذا خلاف المعقول لعدم وقوفنا عند الطبيعة النهائية التي هي سبب حركة غيرها وحركة ذاتها •

وان أفكار العقل العام لا تقدم ولا تؤخر من استنتاجاته العقلية ، لأنها أفكار محايدة • وفائدتها الهامة بالنسبة اليه هي مقارنة بعضها ببعض ، كما يقارن العقل الجزئي بين الشيء الواقعي والأفكار المحفوظة عنه وعن أمثاله ليعرف ما يفيد وما لا يفيد • واما أفكاره العاقلة المتطورة كالعقول الجزئية فلها حريتها الكاملة داخله ، الا اذا شاءت ارادته فعند ذلك يحد من حريتها موقتا بتوجيهه أياها توجيهها ان لم يكن ذا فائدة عاجلة لها والا فإنه ذو فائدة آجلة • ولو أمكن تطور بعض أفكار العقل الجزئي داخل العقل الجزئي نفسه لأخذت حريتها الكاملة ، الا اذا تدخل في امورها هذا العقل الذي يحتويها عندئذ يوجهها ويضعف من حريتها موقتا مدة عملية التوجيه • ولكن أفكار العقل الجزئي لبساطتها فهي غير قابلة للتطور والحرية كما أوضحنا هذا في الفصل الثامن •

★ ★ ★

وان العقل العام يتدخل في شؤوننا متى شاء كما تتصرف عقولنا بأفكارنا مع الفارق الذي أوضحناه آنفا ، ألا وهو اننا عقول مفكرة فيه متحركة بينما أفكارنا عقول فينا ساكنة ومنطوية على نفسها لبساطتها • غير انه لا يريد بتدخله سوى خيرنا ولا غير ، لأنه عقل خالص خال من العواطف السلبية الشريرة ، كما انه لم يحتو على العواطف الايجابية التي قد تضل صاحبها بطلبها خيرا ما قد يؤدي الى شر غير مرتقب في آخر الامر •

وبما انه عقل عام في منتهى الكمال فهو لا يخطأ هدف الخير في تقديراته الاستنتاجية ، كما انه لا يريد الشر لخلوه من دواعي الشر ولهذا نعتقد ان ما يصينا من خير فمن ارادة عقولنا وعواطفنا الايجابية التي حصلت على موافقة عقولنا • واذا ضلت عقولنا طريق الخير وانحرفت نحو الشر مع تغلبها على عواطفها فسبب ذلك توهمها وسوء تقديرها • وقد يفيدنا الخطأ لتجنب الوقوع فيه وفي أمثاله مرة ثانية •

وان ما يصينا من شر فمن عواطفنا السلبية الشريرة ، وان لم يكن ذلك كذلك فمن سوء تقدير عقولنا • اما تدخل العقل العام فاستثناء لا يحصل لنا في كل وقت كقوله تعالى « انا هديناه النجدين فأما شاكرا وأما كفورا » ومعناه ان الله أعطى الانسان العقل الهادي الى سواء السبيل ، وله أن يطيع استنتاج عقله أو ما يوافق عقله من العواطف الايجابية ليوصله الى الخير ، أو يتبع عواطفه السلبية التي تؤدي به الى الشر الذي هو الكفر بنعمة العقل •

ويؤكد العقل العام ، أي الله تعالى براءته من عمل الشر بقوله « وما يظلم ربك احدا » • واذا تدخل في شؤون انسان ما فلا بد وانه يقصد الخير الخالص وان بدى تدخله بمظهر الشر والضلال أحيانا ، وذلك لتنزهه عن العواطف السلبية التي لا ترييد الا الشر ولا تؤدي الا الى

الشر • • ويضل الله الظالمين ويفعل ما يشاء « آية أي يضل الاشرار ليقومهم في العقاب المؤدب • فضلالهم طريق الثواب ووقوعهم في العقاب وان كان شرا في ظاهره الا انه يؤدي الى الخير الخالص في آخر المطاف •

وان هذه الآية « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » لا تدل على معنى التعميم الذى يتوهمه البعض ، لأنه لا يقصد بأن كلا من الناس اما أن يضلله الله أو يهديه ، وان هذا التفسير منافٍ لطبيعة عقله العام الحكيم الخالى مما يشينه من العواطف • ولكنه يقصد انه يهدي من يشاء للخير لأستحقاقه الخير ، ويضل من يشاء في الشر المؤدب الذى يؤدي به الى الخير في آخر الامر • ولو انه يقصد بأن كل عمل من اعمال الانسان خيرا وشرها منه لما قال « وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون » اتى تدل على اختيار اناس انذى يؤهلهم الى الثواب أو العقاب •

ومن مميزات القرآن المجيد ايجازه البالغ الذى يعطى الاحكام مقتضبة ليدع تفسيراتها وتعليقاتها للعقول المتتورة والعصور المتطورة • ولو أنه شغل نفسه بهذه التفاسير العلمية والفلسفية لما استوعب كل ما استوعبه من الاحكام الدينية والدنيوية علمية وفلسفية على مختلف أنواعها ، ولأصبحت تفسيراته سابقة لأوانها وعبث لا طائل تحته قبل نضوج العقول وتطور العلوم • بالاضافة الى زوال بلاغته الاخاذة المحيية لدى الخواص والعوام التى انفرد بها والتي لم يستطع أحد مجاراته فيها الى هذا اليوم •

واتيان اقرآن المجيد بالآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة على الحرية مع تناقضهما الظاهر ليدل دلالة واضحة على ان الانسان ليس مجبرا كل الجبر ولا مختارا كل الاختيار ، بل انه مختار على قدر نشاط عقله وقدرته على معارضة عواطفه ، ومجبر على قدر قصور عقله وعجزه عن

معارضة عواطفه ، بالإضافة الى تدخل الله الموقت لحكمة هدفها الخير العام
أو الخاص .

والله مصدر الخير ، لأنه مصدر العقول الجزئية ومصدر تطورها
ولأن تدخله فيها تدخلًا خيرًا دائمًا وأبدًا .

و مع أن مواضيع الواقع سبب وجود عواطف العقول ، وسبب
شروعها ، إلا أنها سبب خيرها أيضا ، ولولاها لما تطورت العقول ولما
حصلت على العواطف الإيجابية الخيرة . ولهذا فالتفاعل بين العقل والواقع
خير في حقيقته وإن كان مصدرا للكثير من الشرور الموقته . لأننا لو اسقطنا
شره من خيره لبقى لدينا الكثير من الخير الذي نعثر به والذي لا تسوى
الحياة شيئا بدونه « بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع
الاحياء ، وانها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الانسان ، ولو أننا
سألنا ناضجا ان يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيرا
بين الآلام والمسرات . واهله في النهاية يسقط آثار المسرات ولايسقط آثار
الآلام ، (١) .

وأرى أن ما يصيبنا من الخير أكثر مما يصيبنا من الشر إن
لم يتساويا . ولكن كثيرا ما ننسى الخير بعد حصولنا عليه ونعتبره شيئا
مفروغا منه لنبحث عن غيره . بينما لا ننسى الشر على اعتبار أنه عقاب
لا مبرر له . ومما يضاعف أذى الشر خوفا من مضاعفته ودوامه أو مجيء
غيره . ولذلك فكل من تلقاه يؤمن بقول الشاعر :

فاذا لبستُ من السعادة جوربا فلقد لبستُ من الشقا جلبابا

وحتى عند حصولنا الخير التام فنحن لا نخلو من التشائم نتيجة

(١) العقاد : الله . ص ٢٩٥ .

الخوف عليه ، من الزوال • كما قال ابن المعتز « ويحه يبكي لما لم يقع » •
ولو أحصى كل انسان ما أصابه ويصيبه من خير وشر - بالنسبة الى
ملاحظته الخاصة المخيدة الصائبة - في طيلة حياته السابقة واللاحقة احصاء
دقيقا من دون مبالغة في التشائم أو التفاؤل ، ومن دون مقارنة نفسه بمن
تفوق عليهم أو تفوقوا عليه في المناصب والحظوظ لوجد خيره ان لم يزد
على شره والا فانهما متساويان • وذلك على شرط عدم اهمال الناحية
المعنوية ، لأن للنواحي المعنوية خيرات لا تقل في أهميتها عن الخيرات
المادية ، وان كنا لا نعيها اهتمامنا عند المقارنة والاحصاء •

ولا خلاص لنا من هذا التشاؤم المطبق الذى لا مبرر له الا بالايمان
بالله ، وسعة الافق وحسن الخلق وصحة النفس ، وبدون هذا فلا خير
ولا سلام للأفراد ولا للجماعات •

مع العلم ان شقاء العقول الفجة ضروري لها كضرورة حرارة
الشمس المحرقة لنضوج الثمار غير الناضجة ، كيف نشعر بالخير ان لم
نمر في طريق الشر وكيف نعرف الفضيلة ان لم نمر في طريق الرذيلة ؟
بل كيف نسعد بالخير ان لم نشق بالشر :

فلولا القبح ما عُرِفَ الجمال ولولا النقص ما عُرِفَ الكمال

وأعتقد ان جميع الاحياء من أدناه الى أعلاها ما عرفت التطور الا
عن طريق طلب الخير والهروب من الشر ، ولولاها لسكنت الاحياء
سكون الاموات لعدم وجود ما يحفزها الى الحركة • وهذا السكون يفقدها
جميع مزاياها الجسمية والعقلية لعدم حاجتها بهذه المزايا ، وعدم معرفتها
بأهميتها • وعندئذ تنحط في دركات الانحطاط حتى تصل الى هوة
اللا وعي •

فلولا خوف السمك لما أنرز بعضه الحبر الاسود ليضل مطاردة ،
ولما تدرع بعضه الآخر بالكهربائية الصاعقة • ولولا طلبه الخير لما وُجدت
الانوار الكشافاة في مقدمة بعض فصائله • بل ولما عرف المجسّات اللامسة
والحركات السريعة والانتواءات الرشيقة •

ولقد صعد الحيوان والانسان في سلم التطور العقلي والجسمي بدافع
الطموح الى الخير والخوف من الشر ، ولولاهما لما تطورت الاحياء ، بل
ولما حصلت على الحياة بأبسط درجاتها وانواعها في يوم من الايام •

وقد اتبته الى هذا المعنى قبل أكثر من الف سنة « الجاحظ » امير
الادب العربي في فقرات بليغة يقول فيها « أعلم ان المصلحة في أمر ابتداء
الدنيا الى انقضاء مدتها هي امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع ، والمكروه
بالسار ، والضعفة بالرفعة ، والكثرة بالقلّة ••• ولو كان الشر صرفا هلك
الخلق ، ولو كان الخير محضاً سقطت الخبرة ، وتقطعت أسباب الفكرة
ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن دفع مضرة ، ولا اجتلاب
منفعة ، ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب ، وبطلت فرحة
الظفر ، وعز الغلبة • ولم يكن على ظهر الارض محق يجد عز الحق ،
ومبطل يجد ذمة الباطل ، ومؤمن يجد برد اليقين ، ومتشكك يجد كرب
الحيرة ، ولم تكن للنفوس آمال ، ولم تتشعب الاطماع • ومن لم يعرف
الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل الناس جهل الأمن ، وعادت الحال
بالانسان الى حالة السبع والبهيمة ، ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس
واقمر وانار واثلج برجا من البروج أو قطعة من النسيم أو مكيلا من
الماء أو مقدارا من الهواء ؟ وكل شيء في العالم فأنما هو للانسان ، وهو
يختبر كل شيء ويختار • وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة ولذة السبع
بأكل اللحم من سرور الظفر ومن انفتاح باب العلم ؟ وأين لذة درك
الحواس من السرور بنفاذ الامر وانتهي والاخذ والترك ؟ ولو استوت

الامور بطل التمييز ، واذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة . . » وبما أن العقول في تطور مستمر فهي في استغناء تدريجي مستمر عن عواطفها ، حتى يأتيها يوم ما تكون سعادتها وحريتها أضعاف شقائها وجبرها ، بل يصبح شقاؤها وجبرها كأطياف باهتة لا أهمية لها .

وهداية العقل العام وضلانه لبعض العقول على تناقضهما يؤديان الى الخير الاكيد ، لأنه تعالى ذا الخير المطلق والحكمة المطلقة لا يرضى لنفسه بانظلم أو العبث ، فكيف يرضى بهما من غيره .

وبما انه خير خالص ، ولا يصدر من الخير الخالص الا الخير وان بدى بشاب الشر أحيانا ، فارادته الخيرة الرحيمة في خيرنا وشرنا هي التي أوجبت علينا شكره في الحالتين .



الفصل الخامس عشر

امهات المسائل الدينية

لا بد من رجوعنا قليلا الى الفصل السابع لتذكير القارئ الكريم بطبيعة الذريرة العقلية البسيطة ، ولذكيفه مشقة المراجعة ، ولنبنى على أساسها رأينا في الخلود •

علمنا في ذلك الفصل ان الكائن الحي يتكون من مجموعة خلاياه ، وان كلا من هذه الخلايا تتكون من مجموعة ذراتها ، وان كل ذرة ما هي الا مجموعة ذراتها غير القابلة للانقسام •

وعلمنا كذلك ان عقل الكائن الحي أو روحه أو ذاته - سمة ما شئت - لم يكن بأكثر من ذريته الرئيسية في ذرته الرئيسية في خليته الرئيسية • وان الذريرات عقول خاصة ، منها البسيطة المنطوية على نفسها ولا تعي غيرها ، ومنها المتبقظة كعقول الاحياء الدنيا واعليا التي يقف على قمتها اعقل الانساني •

ودن هنا نعلم ان عقل الانسان أو ذريته الرئيسية بعبارة أخرى لا تتفسخ بتفسخ جسمه عند الموت ، كما لا تتحطم النحل بتحطيم خليتها اشمعية وتغرق سكانها •

نعم أن كل نحلة متميزة عن غيرها من النحل الا ان كلا منها عضو هام في حياة الخلية التي هي أشبه ما تكون بالكائن الحي العضوي • وان تعاون الذريرات العقلية في الجسم ليس هو سبب تعقلها كما لا دخل لحياة النحل بتعاونها في ادارة شؤون الخلية •

فلو حططنا خلية النحل وابعدنا بين نخاريبها واجزاء نخاريبها الشمعية الدقيقة لما فقدت كل نحلة حياتها الخاصة بها ، بل ولبقيت على ما هي عليه من العواطف والغرائز وان لم تمارس ما اعتادته من التقاليد الاجتماعية الخاصة بسكان الخلية .

فموت الجسم الحي ما هو الا تفكك خلاياه . وموت الخلايا لم يكن غير تفكك ذراتها . وموت الذرة في تفكك ذرياتها العقلية . اما الذريرات العقلية هذه فلا تموت لعدم قبولها التفكك بكل الوسائل الممكنة، ومنها ذريرة عقل الانسان ذي الملكات العقلية والصفات النفسية التي لا انفصال لبعضها عن بعض . وعليه فذريرة عقل الانسان خالدة لا تقبل العدم بعد انفصالها عن جسم كائنها الحي ، ولا يعترىها التحلل لعدم قبولها الانقسام في يوم من الايام . لأن العقل ليس موزعا على جميع انحاء جسم الانسان بل أنه في أضيق حيز من دماغه . بوسعه أن يخرج من الدماغ حين موت الانسان بعامل كيميائي كما تدخل وتخرج الدقائق الاثيرية - التي هي عين الذريرات أو الفوتونات على حد قول بعض علماء الطبيعة - في ومن أي جسم كان مهما كانت صلابته بدون أي عائق يعوقها .

وحتى اذا بقي العقل أي الذريرة الرئيسية في ذلك الجسم المتحلل الميت فلا اتصال ولا تفاعل بينهما بعد انفصال احدهما عن الآخر . كما لا يهم هذا العقل بعد تجرده في أي مكان كان لتساوي الامكنة جميعها لديه ، وذلك لانضمامه وتفاعله بذرات الكون الاثيرية التي لا يخلو منها مكان .

الا ان الذريرات الثانوية التي تلي ذريرة الانسان الرئيسية غير قابلة للاحتفاظ بنشاطها العقلي ، لأنها لم تعتد الاستقلال الذاتي ، ولأنها لا عمل لها الا تنفيذ أوامر الذريرة الرئيسية ولا غير . وعند انفصالها عن رئيستها

تبقى عاطلة عن العمل لعدم وجود موجهتها وآمرتها ، وعند ذلك لا تميز
شيء عن الذريرات البسيطات المنطويات على نفسها التي لا تعرف اليقظة
والتطور •

وقريب من رأينا في الخلود قول « لينتز » بأن المونادا لا تموت لأنها
لم تتركب من أجزاء قابلة للتحلل ، كما « يستتج لينتز من ذلك ان الشيء
الذى لا يبدأ حسب نظام الطبيعة لا ينتهي ايضا حسب هذا النظام ، ونظام
الطبيعة هو عبارة عن تجمع وحدات ، أعني مونادات ، وتكوّن أجسام
وانحلال هذه الاجسام • أما المونادا في حد ذاتها ، ليست ناتجة من الطبيعة
لذلك هي باقية ابدًا حتى بعد تفكك الجسم ، وتبقى المونادا على شكل قوة
لا مادية ، ولكنها تكون خاضعة لنظام المونادات » ^(١) الا أن لينتز يختلف
معنا في تعريف هذه المونادات ، لأعتقاده بانعزال بعضها عن بعض وجهل
بعضها البعض الآخر وعدم تأثير احداها بالآخرى ، وكلها سائرة حسب
تناسق أزلي مصدره المونادا الأعظمى أي الله • وهو لم يعرفنا بحقيقة
المونادات قبل صدورها من الذات الالهية ، كما انه لم يقل بتطور الانواع
الحية من الأدنى الى الأعلى • ولهذا وُصفت نظريته بمذهب الكثرة ، ولا
خلاص له من الجبرية المطلقة بعد قوله بالتناسق الأزلي الذي لا تحيد عن
مناهجه المونادات •

اما برجسون فيرى أن الحياة النفسية - على حد قوله - غير المادة ،
والمادة غير الحياة ، وان كانا من مصدر حيوي واحد ، ومع ذلك فهما
يتصلان ويفترقان من دون أن يتعلق وجود أحدهما بوجود الآخر ، « اما
اذا كانت الحياة النفسية ، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ، تضافوا على
الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير
مما يجري في الشعور فأن البقاء يصبح عندئذ معقولا جدا ، بحيث يقع

(١) لينتز : ترجمة البير نصري نادر : المونادولوجيا : ص ٤٥ •

واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعي • لأن الباعث الوحيد الذى يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى • ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان استقلال جل الشعور ، ان لم يكن كله ، عن الجسم ظاهرة مرئية هي الاخرى « (١) •

غير اننا نعتقد ان لا سبيل لاصال الحياة بالمادة ، ولا يمكن تأشير احدهما بالاخرى ان لم تكونا من معدن واحد • فالعقل أي الحياة كيف يتصل بالمادة الصلبة ان كان لم يتصف بأكثر من ملكاته العقلية وصفاته النفسية ، ولم تتصف هي بأكثر من الامتداد وبعض الظواهر ؟ ولهذا لا بد لنا من القول بأنهما ، أي المادة والعقل من معدن عقلي واحد ، والاختلاف بينهما لم يكن بأكثر من خمود الاولى ويقظة وتطور الثانية •



وبما أن عقل الانسان خالد بعد تجرده ومحتفظ بكل ملكاته العقلية وصفاته النفسية فهو في نزوع دائم الى الكمال ، كما كان قبل تجرده ، ولا يتوانى عن طلب خيره ما استطاع الى ذلك سبيلا كحاله في حياته الاولى • كما انه يبقى على ما كان عليه قبل تجرده من عواطف ايجابية خيرة وعواطف سلبية شريرة ، حتى يتخلص من شروره تدريجيا بحكم تطوره التدريجي الحاصل من اختباره المتزايدة في العالم الاخر • وكلما زاد تطوره زاد خيرا وزادت سعادته ، لأن الخير والسعادة متضايفان لا وجود لأحدهما بدون الآخر • وتخلصه من شروره هو النتيجة الحتمية لتطور العقل وتزايد معرفته •

والعقول المجردة ذات درجات مختلفة كحالتها قبل تجردها • وان طول عهد بعضها في التجرد يزيدها حكمة وسمواً ، لأنها تتفاعل بحقائق

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٥١ •

عالمها الآخر كتفاعلها بعالمها الاول قبل تجردها ، فتزداد تطورا شيئا فشيئا •

وأرى ان مجال العمل للعقول المجردة في عالمها الآخر أوسع من مجاله في العالم الاول لتخلصها من اجسامها ذات القيود والحاجات الكثيرة •

ومن الجائز ان يكون من أعمال بعض هذه العقول المتنازة هداية بعض العقول الدنيوية غير المجردة التي تتوسل الى العقل العام بأذن العقل العام ، لأنها جزء لا يتجزأ عنه ، أى انها افكار من افكار العقل العام العاقلة والقادرة على العمل الحر نسييا • وذلك كقدرة عواطفنا الايجابية على العمل بموافقة عقولنا مع انها منها واليها •

ومن الجائز كذلك أن يكون من أعمال العقول المجردة التصرف في بعض اجزاء الكون حسب اشارة العقل العام حيناً وحسب اشاءها حيناً آخر ، وذلك كتصرف العقول غير المجردة في بعض الاشياء الواقعية تصرفاً حراً مع شيء من التوجيه الالهي الخارج عن ارادتها • بالاضافة الى تذكرها أعمالها الدنيوية لتأسف على ما فرطت به من الواجبات ، وتألماً من شعورها بنقصها وشروورها وتقصيرها عندما تقيس نفسها بخير وسعادة العقول المجردة التي تفوقها في درجات الكمالات • كما ترتاح بأعمالها الدنيوية الصالحة التي رفعت من مكانتها في عالمها الجديد ، لأن العقول المجردة في حركة مستمرة لا تعرف السكون ، حيث السكون التام عين العدم •

والارادة - كما علمنا - احدى ملكات العقل التي لا وجود لها بدون الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون الارادة الكلية أو الجزئية ، بل هما اسمان لمسمى واحد • وهذا هو الذى يفرض علينا القول بلزوم عمل العقول المجردة في عالمها الاخر « ثم ان النفوس التامة الكاملة اذا

ما نارت أجسادها تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجسدة لكيما تتم هذه وتكمل وتتخلص من حال انقاص وتبلغ حال الكمال وترتقي هذه المؤيدة ايضا الى حال هي أكمل واشرف وأعلى (والى ربك المنتهى) ، (١) .

★ ★ ★

ولابد وأن تكون لهذه العقول المجردة أجسام عقلية ، حيث ان أجسامها الواقعية في حياتها الاولى من تصور العقل العام . وبما أن صورته في منتهى القوة والكمال حسب كمال ملكة ادراكه ، لهذا فالاجسام الواقعية في منتهى الوضوح . اما العقل المتجرد من جسمه الواقعي الكثيف فهو يتصور جسمه الذى خلفه في عالم الدنيا ، كما يتصور كل شئ شاهده في هذا العالم . وتصوره لجسمه - على ما أعتقد - سر وجود جسمه الروحاني الشفاف . وشفافية الجسم الروحاني - بالنسبة الى الجسم الواقعي - سببه ضعف تصور العقل الجزئي بالنسبة الى قوة وكمال صورته من قبل العقل العام .

راهدم وجود ما يحول دون اتصال العقول المجردة بعضها في بعض ، نهى في اتصال دائم مستمر كأشخاصها في العالم الدنيوي اتصالا تلبثيا ، وعندئذ يحس كل منهما بما يحس به غيره من الاجسام الشفافة والافكار السانحة .

والتلبثي من الامور العلمية اتى يكاد العلماء أن يفرغو من تقريرها كثرة الادلة اتى تؤكدها .

ومما يؤيد وجود الاجسام الشبحية - وان كان تأييدا لم يصل الى درجة الكمال - أقوال من أحضروا الارواح ، وادعأؤهم بإمكان رؤية أشباحها . ولو أن هذه الاجسام الشبحية من وضع العقل العام لرآها الناس بتمام الوضوح كما نرى الاجسام الواقعية الاعتيادية .

(١) طنطاوي جوهري : الارواح . ص ١٩٤ .

ولا يفوتنا ان العقول المجردة التي هي بعض افكار العقل العام لا تختفي عنه احيانا كما تختفي بعض أفكارنا عن عقولنا في أكثر الاوقات ، لأن افكارنا ان اختفت خفاء موقتا فلأنها تذاب في العقل العام ما دامت مخفية عنا ، حتى اذا ما تذكرناها نرجعها من العقل العام الذي أذيت فيه • اما أفكار العقل العام ومنها العقول المجردة وغير المجردة فهي خالدة لعدم وجود شيء غيره في هذا الكون أكبر منه قابل لاستيعابها واخفائها عنه •

وهذا لدليل آخر على خلود العقول ووضوحها الدائم للعقل العام ، « والذات العظمى - وهي الله - هي التي تصل بكل شيء وتحيط بكل شيء وتطلع على كل شيء • وهي كلية الوجود لانها واعية لكل وجود • وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الواعية الانسانية بما حولها • ولكنه اوسع نطاقا وابعد امدا واخرى بالخلود والدوام ، (١) •

وبما ان الذريرة المجردة ، اي العقل المجرد خال من الاعضاء الحسية فهو يحس بعالمه الجديد احساسا عقليا صرفا • وهذا الاحساس العقلي يجعله أكثر امكانية ومرونة وفي اوسع واخف حركة منه في احساساته العضوية •

وقد يقال كيف يتم للذريرة الرئيسية المجردة الاحساس اذا ما اكتنفتها شتى العناصر المادية من كل جهاتها ؟ ومما يساعد على هذا الشك ما اوضحناه في الفصل السادس ؛ ان الموانع المكانية والمرضية كموت خلايا حاسة البصر الظاهرية مثلا تمنع ملكة ادراك العقل من مشاهدة العالم الخارجي • وقلنا ان العقل يخرج من مكمنه بواسطة خلايا الجسم الحية وكأنه يخترقها اختراقا ، اما اذا ماتت هذه الخلايا فمعناه استحالة احساسه الخارجي ، ومعناه ايضا انطواؤه على نفسه وانفصاله عن العالم الواقعي انفصالا تاما •

(١) العقاد : الله ص ٢٦١ •

وجوابنا على هذا هو ؛ ان عقول الأحياء غير المجردة في شغل شاغل وخدمة متواصلة لتأمين حاجة أجسامها • وهي بالنسبة الى أجسامها كالربان المكلف بتوجيه وقيادة سفينته وتأمين سلامة ما فيها من البضائع ومن فيها من المسافرين • والربان بهذه الحالة في انشغال متصل بقيادته الهامة ومسؤوليته الكبرى ، وليس له اي وقت للتفكير بما هو خارج حدود هذه القيادة ، واذا ما خرج ففي لحظات صغيرة متقطعة لا يلبث ان يرجع بفكره مسرعا حذرا من اتيه وضياح الوقت • وهكذا عقل الانسان قبل تجرده اذا ما فكر في يقظته فلحاجات جسدية صرفة ، او ان لتفكيره صلة بالجسد من قريب او بعيد ، او اذا ما فكر في نومه او غفله فكذلك لا يخرج عن نطاق المصالح الجسدية الكثيرة قريبها وبعيدها الا في فترات صغيرة نادرة • وان هذا الانشغال الجسدي هو الذي يحد من امتداد العقل ويمنعه من ان يتجاوز الحدود المكانية الضيقة بالاتصال التلبائي في كل وقت •

اما العقل المجرد من الجسم ، المتحرر من الشواغل الجسدية الكثيرة فلا تحد امتداده الحدود ، حيث يصبح مجال عمله محفوظات حافظته ومحفوظات حافظه العقول المجردة الأخرى بدون ان يشغله شيء من اشواغل الجسدية ، بالإضافة الى انكار العقل العام التي يراها كما هي عليه في الواقع ، اي بأجسام واقعية لا بأجسام شبحية • وذلك لوضوح تصور العقل العام كما اسلفنا • الا انه لا يحول شيء دون اختراقها اصلب الأجسام لأنها عقول اثيرية •

ومما يؤيدنا على هذا اعتراف بعض العلماء في امكان استشفاف العقول الانسانية غير المجردة للحجب المكانية احيانا نادرة وقصيرة في الحلم واليقظة • واذا ما صح قولهم هذا فسبب استشفافها انطلاقها من قيود

المصالح الجسدية التي لا تحول دون الاستشفاف وحده بل ودون الالهام كذلك .

وكما تصل ملكة ادراك الذريرة الرئيسية للكائن الحي في العالم الواقعي بواسطة امتدادها بدقائق الجسم الحي ، كذلك العقل المجرد اي الذريرة الرئيسية المجردة ، تتصل بالشيء الذي تريده بواسطة ذريرات الكون العقلية اي الاثير او الاشعة العقلية كما يسميها البعض « فاذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلا بد من اثبات الاشعة العقلية او الروحية لتعليل انتقال الافكار بغير الالفاظ ، والصور بغير حركات في الاثير » (١) .

ويقول « فالنفساني الكبير وليام مكدوجال - وهو من المؤمنين بالعقل المجرد - يقول في خطاب الرياسة لجماعة البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ (انني اعتقد ان التلثائي وشيك جدا ان يتقرر بصفة نهائية في عداد الحقائق المعترف بها علميا بفضل هذه الجماعة على الاكثر ، ومتى بلغنا هذه النتيجة فان خطرنا من الوجهتين العلمية والفلسفية سيري كثيرا على جملة المسائل التي ادركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعات القارتين » (٢) .

وان برجسون لا يكتفي باثبات حقيقة التلثائي بين اناس متباعدين فحسب ، بل ادعاه حتى الى الحشرات . ولقد اثبت هذا الاتصال العقلي (التلثائي) احد علماء الحشرات باصطياده بعض ذكور الفراشات من حقل بعيد ، واتيانه بها الى غرفته بعد اخفائها في علبة محكمة الغلق . وفي الصباح الباكر من اليوم التالي رأى على باب تلك الغرفة جماعات من الفراشات تحاول التسرب من شقوق الباب . وبتكرار هذه العملية اقتنع

(١) العقاد : الله ص ٤١

(١) العقاد : الله ص ٣٧

صححة هذا الرأى • ومما يساعد على قبول هذه الأقوال ايماننا في عقلية
الكون ووحدته واتصال كل ما فيه بكل ما فيه اتصالا محكما • وليس هنالك
بعد في الحقيقة يحول دون هذا الاتصال ، كما لا بعد يحول دون اتصال
احدى افكار العقل الجزئي بأية فكرة من افكاره على فرض طلبها هذا
الاتصال وقدرتها عليه •

* * *

والآن بوسعنا ان نقول شيئا في الجنة والنار المتين بشرت وانذرت
بهما الاديان السماوية ؛ فما النار الا تلك التأسفات على التفريط بالخير
والتقصير في الواجبات وانحطاط الدرجة وضعف الحرية وقلة الامكانيات
على ايجاد عوامل السعادة • وما الجنة الا رضا العقول الخالدة عن
اعمالها الخيرة في الدنيا والشعور بعدم التقصير في الواجبات مع العلم
بسمو الدرجة بالاضافة الى نصيبها انوار من الامكانيات على ايجاد
السعادة •

وان سعادة الجنة التي تضرب بها الامثال لا تتم لعقل من العقول
الا بعد تحرر العقول التام من العواطف السلبية الشريرة ، ولا يحصل
ذلك لعقل من العقول المجردة الا بعد ان يستحيل الى خير خالص هو
السعادة الخالصة •

وبطبيعة الحال لا يسعنا تصور الجنة على ما هي عليه لعدم حصول
عقولنا من التزوج والمعرفة ما يؤهلها لهذا التصور ، الا ان بوسعنا
ان نستدل على بعضها بالقرائن العلمية والمنطقية •

ان العقل المجرد ان خلى من عواطفه الشريرة بواسطة التطور
يحصل له الرضا ويتم له السكينة • وما الرضا والسكينة الا نتيجة ضعف
العواطف الشريرة ، والخلو من الحاجات المستعصية والتشبع بلسنة
الحاجات المتيسرة •

وليس معنى الرضا عدم الاحتياج ، فعدم الاحتياج هو الخلو من السعادة والشقاء . غير ان الحاجات المشبعة هي اللذة المسعدة الخالصة . وبما ان العقول المجردة السامية في نضوج فائق فهي لا تعرف الخمول والجمود ، واذا ما انتفى خمولها كثرت اعمالها . وحيث ان جميع اعمالها من نوع الحاجات المتيسرة - بالنسبة الى قدرتها التامة ومرونة حاجاتها - فهي اذن في سعادة نفسية دائمة عظيمة .

واذا كانت سعادة العقل وحرية تزدادان بزيادة تطوره ، وتطور العقل المجرد لا ينتهى عند حد من الحدود ، فمعنى هذا ان سعادة وحرية العقل المجرد في زيادة مستمرة لانهاية الحدود . وهذا هو تفسير قولنا السالف باستحالة امكان وصف الجنة على حقيقتها .

وشئ آخر نريد ان نقوله في هذا الموضوع ، هو بما ان الله تعالى لا يعصيه عمل اي شئ لمرونة هذه الاشياء غاية المرونة بالنسبة اليه ، ولا يحتاج لعمل مهما كان عظيما اكثر من ان يتصوره ليوصله ، فمن العقول خلقه الجنة لمستحقها من عباده الصالحين الذين ضحوا بالشئ الكثير من راحتهم في سبيل صلاح انفسهم ونفع غيرهم .

والعقول المجردة الفاضلة لا يعوزها شئ من القدرة على الاستمتاع لأنها سابعة في هذا الكون انفسح الذي لانهاية له ولا علم لنا الا بالنزول الأقل من محتوياته ، ولأنها لا يعصها ان تقتصر الاجسام الروحانية كما تتصورها من الوسامة والحيوية والنشاط ، ما دام ايجاد اجسامها هذه لا يكلفها اكثر من تصورها .

وانني استبعد كل الاستبعاد وجود جهنم كما تصفها الكتب السماوية في ظاهر عباراتها ، ولا مبرر لوجودها على تلك الحالة القاسية ، ولا فائدة فيها . كما انها منافية للعدل والرحمة والحكمة الالهية المطلقة . بالاضافة الى منافاتها لطبيعة العقول المجردة التي لا تمتلك الجسم

القابل للاحتراق في انهار والألم من هذا الاحتراق •
الا انها تحس بالاشياء الموضوعية على ما هي عليه في الواقع ، كما كانت
تحس بها قبل تجردها • لأن الاحساس - كما علمنا - من عمل
ملكة الادراك لا من عمل الحواس في الحقيقة • الا ان هذه الاشياء
الموضوعية لا تستطيع ان تصدها وتقاومها ، كما كانت قبل ان تجرد من
الجسم الكثيف •

وما شقاء الدنيا وعذاب اوائل سني الآخرة الا جهنم التي انذر الله
بها عباده العاصين • ولا اعتقد ان عذاب جهنم اكثر من هذا • اما اوصافها
الحرفية التي نزل بها الوحي فلا تتعدى حدود المجاز الذي يستوجه
اختلاف طبقات الناس ، ورزوح اغلبهم تحت نير الجهل والشقاء بترغيهم
وترهيهم • كالحريق والسجون وقطع الاوصال والجوع المهلك والبرد
القارس وما شابه ذلك من انواع العذاب •

وشرور جهنم موقته ما دامت العقول المجردة جميعها لا يعوقها
شيء من التطور والصلاح في العالم الآخر • وما دام هنالك مجال واسع
للهذيب والتسامي • وهذا هو معنى قوله تعالى « وان منكم الا واردها »
يرجع الضمير الى جهنم •

والعقل المجرد الشقي قريب من العالم الديني في تفكيره ومصلحه
وكثرة اسفاهه في احكامه واعماله • وحيث ان آثامه امور دنيوية فهو
لا يطبق الابتعاد عن هذا الحيز الموبوء الا بعد ان ينال جزاء تفريطه
من التأسفات والتحرقات والضلالات المشقية والمنضجة بعين الوقت •
« ومتى رجع العقل بالفعل الى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود
الموعد ، وتزداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها كما تزداد لذة النفس
الواحدة بتجمع الصور وأتتلاف المعاني في معقولاتها • اما النفس التي
تنحط ابدا فلا ترقى هذا المرقى ... فهي في عذاب واصب وشعور دائم

بالاتصال يؤلمها كما يتألم الانسان للبتر والاعتلال ، وقد ينحدر بها الاسفاف مع الاجساد تنهوى الى الإدرك الاسفل الذي ليس بعده نزول غير نزول العدم بالقوة او الوجود بالقوة وهما متساويان « (١) » .

« والجنة عند ابن سينا هي فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، واما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط بالنفس او شاب الارض وتقتصر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بالترقي من العقل الهولاني الى العقل الفعال » (١) .

غير اننا لا نعترف بوجود حدود في هذا الكون راقية واخرى سافلة بل ان انحاء الكون كلها متشابهة في منزلتها عند موجودها وعند العقول السابحة فيها . كما انه لم يقل بتطور العقول في العالم الآخر لتتجرد عن ذنوبها وتلحق بمن سبقها من العقول الفاضلة .

واذا صح علم احضار الارواح - الذي ارجح صحته - فهو يؤيد رأينا في الخلود وتفاوت درجات الارواح تفاوتاً معنوياً لا تفاوتاً مكانياً . حيث يدعى بعض رجال هذا العلم ؛ انه من الممكن احضار الارواح الواطية ، ولا يمكن احضار ارواح الانبياء والاولياء المقربين عند ربهم كل القرب « ومن اقوال (كاتب) الاخيرة ان ما عاد في وسمها ان ترينا بعد وجهها ولا ان نسمعنا صوتها وانها بتجسماتها هذه التي استمرت ثلاث سنوات قد قطعت عذاباً به كفرت عن ذنوبها الماضية ، وانها ارتقت بعد هذا التكفير الى درجة اعلى من المرتبة الروحية وما عادت تناجينا بعد بالوساطة الخطية على يد الانسة كوك » (١) .

ولا ارى هنالك فارقا جوهرياً بين عقول الكبار وعقول الصغار

(١) العقاد : الشيخ الرئيسي : ص ٧٥ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيسي : ص ٩٩ .

(٣) طنطاوي جوهري : الارواح ص ١٣٥ .

بعد موتهم • فالصغار الذين لم يبلغوا سنّ النّرشد والمسؤولية مسؤولون عما انطوت عليه عقولهم ونفوسهم من قصور وموروث وفجاجة مستحكمة • وقصور العقل مع شرور العواطف السلبية لابد وان يزولا في العالم الآخر زوالا تدريجيا ، لأنّ الحياتين متشابهتان في وسائل التطور العقلي وعملية التطور هذه سبب شقائهم الموقت في العالم الآخر ، لحاجة الاصلاح الى اشفاء الموصل الى السعادة والسمو الدائمين • وان هذا يعرفنا بمعنى الثواب والعقاب الذين بشرت وانذرت بهما الاديان السماوية ، كما يعرفنا بالحكمة الالهية من العقاب الذي يتضمن كل معاني الخير الموصل الى السعادة •

اما الحكمة من وجود الحياة القصيرة بالنسبة الى هؤلاء الصغار فهي لأجل ان تعتاد عقولهم على الحرية التي لا تعرفها قبل انفصالها عن اجسام منجيتها • لهذا فلا مندوحة لهم ان ارادوا الخلود من ان يمتروا بالدور الذي مرت به عقول الكبار في الحياة الاولى ولو مـدة وجيزة ، ليكملوا نضوج عقولهم في العالم الآخر بما فيه من الاختبارات المشقية والمساعدة حتى تتأهل للجنة الحتمية لكل ذي عقل متطور ، وذلك كما قال الشيخ محمد الزرقاوى •

و'تحشر اطفال وسقط كمثّل ما يكونون عند الموت ثم تكمل وعلى هذا القياس يمكننا انقول بخلود ارواح الحيوانات ، لأنّ ارواحها او عقولها بعبارة اخرى ذريرات بسيطة غير قابلة للتفسيخ كعقول الناس صغارهم وكبارهم • كما لا استحالة في تطورها بعالمها الآخر كعقول الناس ، لأنّهما متطوران من مصدر اولى واحد •

غير اننا لا ندعى معرفة الحكمة من خلودها او مبلغ تطورها ، لأنّ ذلك مالا سبيل لمعرفته • وليستز قال في خلود ارواح الحيوانات كما قال في خلود ارواح الناس جميعهم •

★ ★ ★

واذا كانت العقول الانسانية المجردة في تطور مستمر في عالمها الآخر ، واذا لم يُستبعد وجود الاحياء الراقية كالانسان او ما هو ارقى من الانسان في الاجرام السماوية التي لا يحصيها عد ، مع انتقال ارواحها بعد موتها الى ذلك العالم الآخر ، وتطورها بعد هذا الانتقال • فحينئذ لا غرابة في انقول بوجود الملائكة السامية المجردة عن المادة ، والمقربة الى الله كل اقرب كما جاء في الاديان السماوية • بل ان هذا الاحتمال اول ما يتبادر الى الذهن ويقبله بعد قبول تلك المقدمات •

وخلود هذه الملائكة يفرض عليها العمل ككل عقل من العقول ، لأن الحركة اي العمل هي الوسيلة الوحيدة لأستمرار وجودها وتطورها ابداناً ، ولابد من ان يكون عملها مشابها لمستواها وعظمتها حسب ارادتها التي هي بعض ارادة العقل العام ، كما انها جزء منه وانيه • لأن العقول السامية المجردة عن عواطفها السلية تجردا نسبيا كعقول الملائكة ، متفقة كل الاتفاق مع العقل العام ولا تعارض بينهما • ولهذا يعطيها حريتها المقاربة الى التمام ، ولا يتدخل في مصالحها الا تدخل جزئيا بقدر ما تقتضيه حكمته المطلقة •

ومشاركتها العقل العام في تصريف اجزاء الكون حسب طاقنها ، يشبه الى حد كبير اعانه العواطف الايجابية للعقل الجزئي في تحقيق بعض اعماله وآرائه • وان مساعدة العقل العام اياها كمساعدة العقل الجزئي لاحدى عواطفه الايجابية لأنفاقهما في المبدأ والاتجاه ، وان كان العقل الجزئي وعواطفه بنوعها شيئا واحدا في الحقيقة •

وبما ان العقول الجزئية على اختلاف انواعها هي العقل العام ، نجميع اعمال العقول هي اعمال العقل العام • كما ان افكار العقل الجزئي - على فرض يقظتها وتطورها وحركتها الارادية - هي عين اعمال العقل الجزئي • وهذا لدليل على لانهاية قدرة العقل العام على القيام بمختلف

الاعمال في وقت واحد ، وعلى ان كل حركة من حركات هذا الكون هي من حركته ، اي ارادته ، بالاضافة الى لانهاية قدرته وامكانياته الخاصة التي لا تحصرها العقول .

ولا بأس من تأكيد قولنا ؛ ان كل عقل من العقول الجزئية يتمتع بشيء من الحرية على قدر سيطرته على عواطفه ، وعلى قدر ما يهبه له العقل العام من هذه الحرية ، كما يعطى الانسان الحرية لأحدى عواطفه الايجابية التي يعتمد على صلاحها .

* * *

ومن الاعتقادات الدينية السائدة ، قول بعضها بان الانسان تُحصى عليه اعماله خيرا وشرها صغيرها وكبيرها . ولقد رأينا في الفصول المتقدمة كيف ان الانسان وكل حي من الاحياء تحفظ حافظته كلما صادف في حياته من المشاهدات والأعمال والخلجات جميعها وبدون استثناء ، ولا يفوتها منها شيء . وحيث ان هذه المحفوظات ملازمة للعقل ولا خلاص لهما منه فهي الشاهد العدل على كل ماله وما عليه . كما انه لا حاجة بهذه الشهود ما دام الانسان يلاقي جزاء عصيانه او احسانه اوتوماتيكيا .

* * *

واذا كان العقل العام ذا حافظلة لانهاية السعة ، وكل ما في الكون افكار في هذه الحافظة ، ولا وجود لما هو خارج عن نطاق ذاته في هذا الكون او داخله ليقبس افكاره ، لهذا فان جميع افكاره حاضرة لديه في كل آن . ومعنى هذا انه عالم بكل ما كان في الكون صغيره وكبيره . حتى افكارنا في عقولنا لا يخفاه شيء منها لأن عقولنا افكار مركبة من افكاره .

اما العقل الجزئي ، ان لم يتذكر بعض افكاره في الحال الحاضر فلأنها انسحبت منه الى العقل العام مؤقتا . ولو لم يوجد هذا العقل العام الذي 'تذاب فيه افكار العقول الجزئية عند اهمالها لكنت هذه الافكار

حاضرة امام هذه العقول في كل وقت • وعليه فالعقل العام يعلم بكل ما كان ولا يغرب عنه شيء منها •

وحيث ان ملكة استنتاجه في منتهى الكمال فهو يعلم بالكثير مما يخضع لاستنتاجه ، كمعرفته بمبلغ تطور العقول وتطور الكون وما شابه ذلك من الامور الكثيرة في المستقبل القريب والبعيد • ولكنه لا يشغل نفسه بالتفكير بكل ما سيحققه ارادته وارادة العقول الجزئية المجردة وغير المجردة على الاطلاق والى مالا نهاية من الازمان ، لعدم حاجته بذلك ، كما انه عبث لا فائدة فيه • بالاضافة الى ان انشغاله بذلك يحد من حرية ارادته ، ويجعل كل ما سيتحقق يسير بصورة آلية خارجة عن نطاق ارادته الآتية • وهذا خلاف ما يستوجه كما له المطلق •

وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى في القرآن المجيد « عالم الغيب والشهادة » لأنه يعلم مالا نعلم بكل ما في هذا الكون الفسيح مثالية وواقعية، وكل ما كان وكثيرا مما يكون •

واذا كانت العقول منه واليه ، وعلى تمام الاتصال به ، وهو على هذا الحال من الامكانيات ، فليس من المستبعد ان يطلعها على بعض علمه عندما تستوحيه وتستهديه • ولا سيما اذا آتانا بإمكان الاتصال العقلي بين الناس وبأحياء بعضهم لبعض بما يفيد او يضر • فكيف اذن بذلك الاتصال المباشر الذي لا انفكاك عنه بين الكل وجزء من اجزائه ؟ •

« ومن الجائز ان المستقبل ينكشف لعقل الانسان من احياء العقل الابدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف • وقد جاز ان ينتقل علم من عقل انسان الى عقل انسان فينطبع فيه بالتوجيه والايحاء كأنه منظور ومسموع • فلماذا لا يجوز ان تنتقل وقائع المستقبل الى علم الانسان من العقل الابدي دون ان تقرر انه مطلع على كل ما يقع في الابد الايبدي ؟ فالذي يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه اولا

ان يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بانها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه .

وعليه (ثانيا) ان يجزم باستحالة (العقل الابدی) واستحالة الایحاء منه الى العقول الانسانية . وعليه ان يقيم الدليل على هذا المستحيل او ذاك المستحيل ولا دليل « (١) » .

* * *

ومن هذا تظهر لنا فائدة العبادة . والعبادات درجات ، اذناها العبادة الآلية التي لا تفيد ولا تضر ، لأنها لا تخرج من النفس لتفيدها ، ولكنها نتيجة تقليد ساذج يصبح على ممر الايام حركات آلية استمرارية . وخير من هذه العبادة عبادة العارف بضرورتها لسعادة دينه ودنياه ، فتفيده عندئذ فائدة نفسية كالطمأنينة التي يحسها من نفسه والصلاح الذي يجنى فائدته من غيره . واسمى من هاتين العبادتين عبادة المفكرين المعجبين بعظمة الخالق فيعبودونه بقدر هذا الاعجاب ، بالإضافة الى ما يرجونه من سعادة الدارين وما ينتج من كل هذا من طمأنينة وصلاح . واسمى العبادات عبادة الانبياء والاولياء الذاهلين من اعجابهم بعظمة الخالق فيعبودونه لا طعما بجنته ولا خوفا من ناره ولكن لأنهم يرونه اهلا للعبادة والاعجاب ، كما قال الامام علي عليه السلام « ما عبدتك خوفا من نارك ولا طعما بجنتك ولكنني رأيتك اهلا للعبادة فعبدتك » .

ولا ندعى ان الانبياء والاولياء يعلمون الغيب متى شاؤا وايضا ارادوا لا ، لقوله تعالى مخاطبا محمداً عليه السلام « قل لو كنت اعلم الغيب لأستكرت من الخير » . ولكن مع هذا نعتقد ان الله لا يبخل عليهم ببعض الايحاءات بواسطة ملائكته المقربين ليهديهم ويهدي بهم كقوله تعالى عن نبيه الكريم « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » اي ان اقرآن الذي اتاكم به عن طريق النطق - لان النبي كان امياً لا يقرأ

(١) العقاد : الله . ص ٤٥ .

ولا يكتب - لم يكن من وضعه ، بل انه وحى من الله •
 ولا غرابة في النبوة ان تحقق وجود الملائكة على اختلاف درجاتها ،
 واتصال ارقاها بالعقل العام اتصالا مباشرا كأصالتها بالعقول الانسانية غير
 المجردة السامية كعقول الانبياء التي تستمد من الله الوحي والهداية عند
 انصرافها الكلي في عباداتها الخالصة ، وتفكيرها العميق ، وايمانها الكامل •
 وما جبرائيل الاملك من هذه الملائكة التي حصلت على رضا الله
 وثقته فصوره همزه وصل بينه وبين انبيائه • كما لا يُستبعد ان تتصل
 عقول الانبياء بالعقل العام بلا واسطة لأندماجها فيه • فيكون جبرائيل
 رمز لهذا الاتصال العقلي بين عقول الانبياء والعقل العام •
 وما هي المعجزات ان لم تكن معرفة شيء مالم يدخل في نطاق عقولنا
 المحدودة كالوحي وما شابه ذلك من الامور الغيبية ؟ وما هي الاعمال
 الخارقة للعادة ان لم تكن بعض الامكانيات الخارجة عن حدود القدرة
 البشرية التي قد يمكن الله منها بعض اصفائه •

ولا استحالة في ذلك بعد ان علمنا ان العالم بقضه وقضيضه عقل
 عام واحد ولا شيء غيره ، وان كل ما في الكون صور عقلية مرنة غاية
 المرونة بالنسبة الى العقل العام والمعقول التي تستمد معوتها وافكارها منه
 « ومن طبيعة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي
 بايمان العقل او الضمير بوجود الله • فالسير اوليفر لودج الرياضي الطبيعي
 المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون
 التناقض بينهما وبين القوانين الابدية بأنهم يخطئون التصور اذ (يتصورون
 انفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه ويعمل فيه من ظاهره
 ويحاول ان يبدل مظاهره بالابتغال الى نظام القوة البشرية) •••• و
 « لكننا اذا استطنا ان نفطن الى انفسنا واتنا نحن جزء صميم من النظام
 بأسره ، وان رغباتنا ومطالبنا هي نفحة الارادة المسيطرة الهادية لم يتمتع

على حركات عقولنا ان يكون لها اثر فاعل اذا سرنا بها وفاقا لأصدق ما في الكون من القوانين واعلاها ، (١) .

وهذا ايضا ما قاله ابن سينا في امكان المعجزات « وقد حذر ابن سينا اتباعه في ختام الاشارات ان يعجلوا الى التكذيب فقال : (قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان او اخضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر منه طير ، ومثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق المتعصر الصريح . فتوقف ولا تعجل . فان لأمثال هذا اسبابا في اسرار الطبيعة ، (٢) .

* * *

ومن الامور الدينية الهامة التي يجب ان لا نغفلها هي حقيقة الشيطان اين محله من هذا الكون ، ومن العقول المجردة وغير المجردة ؟ وهل هو شيء حقيقي ام مجازي ؟ .

قال القرآن المجيد بوجوده ، الا انه لم يعرفنا به تعريفا علميا لعدم حاجته بهذا التعريف . وحذرنا من نزواته وضلالاته بقوله « ان الشيطان للانسان عدو مبين » و « قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس » . وعرفنا محمد عليه السلام بالشيطان تعريفا طريفا بقوله « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق » الا انه - لأمر ما - لم يصرح بحقيقته التصريح الواضح .

ومن المجازيين « فريق يلغي الشخصية الشيطانية ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الغريزة او الكبت او العقد النفسية

(١) العقاد : الله . ص ٢٨٧ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس . ص ١٠٧ .

او علل الشخصية السقيمة وما شابه هذه الاسماء ،^(١) .
اما هكسلى فيدعى بان العقل والعلم لا يمنعان من وجود الشيطان .
كما لا يرى سخفا في القول باللس الشيطاني بعد امكان القول بوجود
الارواح المجردة طيها وخيشها .

غير ان المعتزلة قاربت الصواب في تعريف الشيطان تعريفا علميا ،
وان لم تبين تعريفها على الاسس اللازمة ، « ان الشيطان هو وساوس
النفس ودوافع الشهوات والطمع والغضب والخديعة ، وتستند في رأيها
الى قول النبي عليه السلام ان الشيطان ليحجرى من ابن آدم مجرى الدم
في العروق »^(٢) .

فالشهووات منها الخيرة ومنها الشريرة . فشهوة الطعام والمسلم
والشهووات البريئة لا بأس بها . اما الشهوات المحظورة فهي التي تستند
على العواطف السلبية الشريرة كالانانية والغضب والخوف والكراهية وما
شابه ذلك .

وكذلك الوسواس قد تكون مرضا من الامراض النفسية التي تشترك
بها العواطف الايجابية والسلبية . فما يمت من هذه الوسواس الى العواطف
الايجابية فهي خير ومن دوافع الوجدان ولا صلة لها بالشيطان ، اما التي
تمت الى العواطف السلبية فهي الشر كل الشر .

وعلى هذا لم يكن الشيطان هو الوسواس والشهووات ، ولكنه
العواطف السلبية الشريرة وحدها على ما نعتقد . لأنها وحدها تقابل
العقل والعواطف الايجابية على حدٍ سواء ، فتعارضهما ، وربما تغلب
عليهما بعد صراع عنيف ، فتوقعهما بشتى الضلالات والحماقات التي
هي مصدر شرور الافراد والجماعات .

ومجموع هذه العواطف السلبية هي الشيطان الاكبر ، اما ابناؤه

(١) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

(٢) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

فهم كل من هذه العواطف على انفراد •

ولو كان الشيطان روحا واحدا لاستحال عليه تلبسه في جميع عقول الناس بأن واحد • كما انه لم يكن كناية عن الارواح المجردة غير الناضجة ، لأنها لا حاجة لها بغش نفوس الناس وهي الساعية للتهذيب والتسامي في عالمها الجديد لتلحق بمن تقدمها من الارواح الخيرة •

اذأ لم يبق لدينا ما نقبله سوى قولنا السائف بان الشيطان لم يكن باكثر ولا اقل من العواطف السلية ولا غير • وهذا هو تفسير الشيطان الذي جاء ذكره في الكتب السماوية ، والذي وصفه خاتم الانبياء بابلغ تعبير مجازي •

بقيت لدينا العواطف الايجابية كالحب والشفقة اي المشاركة الوجدانية والحنان والانصاف وما شابه ذلك ، وهي عين الوجدان المقابل للشيطان في كل آن ، اي المعارض للعواطف السلية والمعاكس لها في كل وقت • والوجدان في حرب سجال مع انشيطان لا 'تخمد أو اراها الا بعد تطور العقل ليعين الوجدان على الشيطان حتى يتغلبا عليه • وبعد ذلك يستشعر المرء السلام الداخلي والسعادة الدائمة •

هذا مانعتقده في حقيقة الوجدان ، لأننا لم نتسم رائحته في زوايا الذات الانسانية الا في عواطفها الايجابية ، كما لم نتسم رائحة الشيطان في هذه الذات الا في عواطفها السلية ولا غير • وربما يقال مانا وهذه الظنون التي لم تصل الى درجة اليقين التام ؟ فنقول ؛ واي علم من العلوم وصل درجة اليقين التام غير البديهيات الرياضية ؟ •

وهل من الحكمة ان نتوقف عند هذه البديهيات ولا نتجاوزها لغيرها لأنهما بأنها لم تصل في يوم ما الى ذلك اليقين ؟ لا ، فالعلوم الطبيعية ، كلما جئى بنظرية جديدة منها لم تستقر سوى بضع سنوات او بضعة

عقود من السنين حتى يجرى تعديلها او تبديلها . وتلك العلوم النفسية والطبية عرضة لهذا التعديل والتبديل ، ولم يبق منها الا انذر القليل الذي حصل على نوع من الاستقرار ، ومع ذلك لا يُقال انها ظنون لا تغنى عن الحق شيئا . لأن النظريات الجديدة بعد غربلتها لابد من ان يبقى منها شيء من الحق . وهذا الحق على ضآلته ان اضيف الى سابقه ولاحقه من الحق المغربل عندئذ تحصل الانسانية على ائمن كنوزها واشرف ما تعتر به .

اما اذا تركنا هذا القليل استهانة بقدره ، وتركنا ذلك زهدا به لجهلنا قيمته ، حينئذ لابد وان نخسر جميع الحقائق العلمية التي هي المرقاة الضرورية الموصلة لما فوقها .

وعليه ، فان شيء اقليل من العلوم كثير ، ولا سيما العلوم الفلسفية والغيبية الغامضة التي وجد نورهما في هذا العصر المنافذ الواسعة الى حضيرة العقل بفضل العلوم النفسية والطبيعية والبيولوجية الحديثة .

ولا اغالى ان قلت ان المسائل الغيبية هي قمة المسائل الفلسفية ، وان كانت تأتي عادة في اعقابها . وان المسائل الفلسفية قمة المواضيع العلمية وان تأتي بعدها . على شرط ان لا يدخل في بحثها الا من اعد نفسه لها اعدادا كافيا حتى يكون على هدى وبصيرة من امره ، وحتى لا تخدعه عواطفه بأباطيلها ونزعاته انتصوفية في شطحاتها . لأن هذه المسائل الغيبية والفلسفية بالاضافة الى ضرورتها لاصلاح اخلاقنا وتنوير عقولنا مصدر مهم لطمأنينتنا وسعادتنا وازدراءنا بالمشقيات وسفاسف الحياة .

و لاجانب الصواب ان قلت انها تهمل كل فرد اكثر مما يهمه كل شيء في هذه الحياة الفانية . لأن فكرة الفناء الدائم والجهل بحقيقة الحياة وما بعدها اهم مصادر شقاء الناس واضطرابهم ، ومن عوامل امراض نفوسهم واخلاقهم ، بالرغم من مغالطات البعض في انها لا تهتمهم في قليل او كثير .

يقول اينشتين « ان الايمان هو اقوى وانبل نتائج البحوث العلمية »
و « لا بد وان نقر بان هذا الكون له بداية في الماضى السحيق » و « لا بد
من وجود قوة حكيمة عليا غير محدودة » (١) .

كما يقول ؟ انني لأرى ان اهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي
ان يوقظ الشعور الديني وان يستبقياء حيا في الذين تهوؤ له .

والذى جعل البعض يستهينون بالفلسفة الدينية ظنهم الخاطيء بعدم
امكان وصولهم بها الى نتيجة مرضية ، بالاضافة الى صعوبة الموضوع
والكلل الذهني والخوف من تهكم المتكلمين من انصاف وارباع المثقفين .
وانتي ليؤسفني خوفهم هذا وسوء ظنهم بانفسهم . واربؤ بعقلائهم
من هذا الجبن واليأس المشينين في هذا العصر الذي تحقق به ما كان يُعتبر
من المستحيلات في نظر من سبقهم بنصف قرن من الزمن .

وان قول من يقول انها لم ولن توصلنا الى نتيجة مقبولة فرض بغير
دليل ، ما دامت آفاق العقل لانهاية الامتداد ولا تقف عند حد من الحدود
في تطورها المستمر ، وما دام العالم زاخرا بملايين الحقائق الغريبة عنا
انتي تنتظر من يكشفها من الرواد الشجعان ، والتي هي في نظر ضيقي
الافق من المستحيلات والخرافات .

مع العلم اننا لا ندعو الناس جميعهم لحصر جهودهم في هذه
المواضيع انشائكة دون سواها ، لا ، ولكني اقول ؟ ان الحياة كما انها
تحتاج الطيب والمهندس والمزارع والمربي والتاجر والعامل ، تحتاج كذلك
الى الفيلسوف ورجل الدين وانشاعر والفنان . كل منهم يخدم جانباً
من جوانب المجتمع من ناحية اختصاصه . وبدون كل من هؤلاء يكون
المجتمع ناقصا كالجسم الذي 'بتر منه احد اعضائه الحساسة .

(١) مجلة العلوم . السنة الثالثة العدد الثالث : امين شنار .

المصادر

- ١ - المدخل الى الفلسفة : ازفلد كوكبة : ترجمة الدكتور ابو العلاء عفيفي •
- ٢ - التطور الخالق : برجسون : ترجمة بديع الكسم •
- ٣ - الطاقة الروحية : برجسون : ترجمة الدكتور سامي الدروبي •
- ٤ - مشاكل الفلسفة : برتراندرسل : ترجمة محمود أبراهيم والدكتور عبدالعزيز البسام •
- ٥ - فلسفة المعاصرين والمحدثين : أ.أ. ولف • ترجمة الدكتور ابو العلاء عفيفي •
- ٦ - المدخل الى الفلسفة الحديثة : جود : ترجمة الدكتور كريم متي •
- ٧ - تجديد في الفلسفة : جون ديوي : ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود •
- ٨ - مبادئ علم النفس العام : الدكتور يوسف مراد •
- ٩ - الله : تأليف : عباس محمود العقاد •
- ١٠ - قصة الفلسفة الحديثة : الدكتور احمد امين والدكتور زكي نجيب محمود •
- ١١ - لينتز : الدكتور نصري نادر •
- ١٢ - العقل والوجود : الدكتور يوسف كرم •
- ١٣ - الطاقة الذرية : نقولا حداد •
- ١٤ - معاني الفلسفة : الدكتور احمد فؤاد الاهواني •
- ١٥ - قصة الفلسفة اليونانية : الدكتور زكي نجيب محمود •
- ١٦ - خرافة الميتافيزيقا : الدكتور زكي نجيب محمود •
- ١٨ - الارواح : طنطاوي جوهري •

- ١٩ - عقلي وعقلك : سلامة موسى •
- ٢٠ - الشيخ الرئيس : العقاد •
- ٢١ - ابلّيس : العقاد •
- ٢٢ - فلسفة المشاركة والمشاركة : لطفي جمعة •
- ٢٣ - ابن عربي : الدكتور ابو العلاء عفيفي •
- ٢٤ - تاريخ الفلسفة الحديثة : الدكتور يوسف كرم •
- ٢٥ - مقال في المنهج : الدكتور محمود الخضيري •
- ٢٦ - هيوم : زكي نجيب محمود •
- ٢٧ - البرجماتزم : تأليف : يعقوب فام •
- ٢٨ - المذاهب الفلسفية العظمى : الدكتور محمد غلاب •
- ٢٩ - الاخلاق في الفلسفة الحديثة : اندريه كرسون : ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود والاستاذ ابو بكر زكري •
- ٣٠ - الوجود بحث في الفلسفة الاسلامية : تأليف مدني صالح •
- ٣١ - مذاهب وشخصيات فلسفية : تأليف الدكتور عثمان امين •
- ٣٢ - فلسفة الجمال : تأليف أ.ف • جاريت : ترجمة عبدالحميد يونس ورمزي يسي وعثمان نوية •
- ٣٣ - مباهج الفلسفة : تأليف : ول. ديورانت : ترجمة الدكتور احمد نوّاد الاهواني •
- ٣٤ - هيغل : تأليف : اندريه كريسون واميل برييه : ترجمة الدكتور احمد كوي •
- ٣٥ - بعض المجالات العربية •



هذه الكتب

يحتوي على نظرية جديدة في وحدة الوجود ، وحلول طريفة لمشاكل الفلسفة ، يجدها القارئ الكريم واضحة في مواضيعه التالية :

- ١ - اثبات العقل وتعريفه .
- ٢ - مصدر العواطف والغرائز .
- ٣ - علاقة العقل بالعواطف والافكار .
- ٤ - دفاع عن الميتافيزيقا .
- ٥ - البديهيات العقلية والكمليات .
- ٦ - العقل والواقع .
- ٧ - الظواهر واسباب الاخطاء الحسية .
- ٨ - مبدأ العقل وعقلية المادة .
- ٩ - العقول الجزئية والعقل العام .
- ١٠ - علاقة العقل بالدهاغ .
- ١١ - مصادر العقول وموروثاتها .
- ١٢ - وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض .
- ١٣ - صفات العقل العام .
- ١٤ - الاختيار والجبر والخير والشر .
- ١٥ - امهات المسائل الدينية .

كتاب جدير بالقراءة والاهتمام

الناشر

٣٠٠ قرش لبناني

السعر ٣٠٠ فلس عراقي

مطبعة الارشاد - بغداد ١/٥/١٩٦٤